NUOVA SERIE ANNO I. - 1923 FASCICOLO III.

"DIDASKALEION,,

STUDI DI LETTERATURA E STORIA CRISTIANA ANTICA

DIRETTORE: **PAOLO UBALDI**

REDATTORI: **Sisto Colombo**, **Paolo Barale**

* * *

DIREZIONE E REDAZIONE
Via Madama Cristina, 1
TORINO (6)

AMMINISTRAZIONE
S.E.I. - *Corso Regina Margh., 174*
TORINO (9)

* * *

TORINO
SOCIETÀ EDITRICE INTERNAZIONALE
Corso Regina Margherita, 174

CATANIA - MILANO - PARMA

SOMMARIO

LA CRITICA DELLA MITOLOGIA PAGANA NEGLI APOLOGETI GRECI DEL II SECOLO.

V. fasc. 11, pagg. 23-55.

DIPENDENZE RECIPROCHE FRA GLI APOLOGETI.

Alcuni punti di contatto notati nell'atteggiamento degli apologeti ricordati e negli argomenti da loro usati, la frequenza con cui si ripetono gli accenni di alcuni miti, fanno sorgere la domanda se un apologeta non si valga del lavoro dell'altro, desumendone materiale ed espressioni in gran copia. La cosa non si può escludere in modo assoluto, ma non credo sia questa l'unica possibile spiegazione delle affinità che essi presentano. Anzi tutto, per spiegare i punti di contatto che vi sono nell'atteggiamento e nella concezione generale, basta pensare al patrimonio comune delle dottrine cristiane e all'analoga posizione in cui i cristiani si trovavano davanti al paganesimo. Quanto poi alla ripetizione degli stessi argomenti, o al ripresentarsi degli stessi miti, si tratta di argomenti così ovvii, e di miti tanto celebrati dai poeti o così adatti a servire di punto di mira, che questo basta per dare ragione della loro frequenza, senza ricorrere a dipendenze reciproche. Le quali in ogni modo sarebbero sempre difficili da provare in un campo così limitato come è quello della critica mitologica nelle apologie. Poichè, se considerando le apologie nella loro parte positiva si può vedere un influsso di Giustino su Atenagora e Taziano, ed affermare che questi ultimi quasi certamente ebbero presente il primo nel comporre la loro opera, sarebbe malcerto affermare altrettanto riguardo alla critica mitologica. Un mito ricordato da più di un autore, un argomento ripetuto in modo analogo da Atenagora e da Giustino, o da Taziano e da Teofilo provano ben poco, quando la scelta dei miti addotti per esempio è fatta dagli apologeti migliori

con preferenze personali e quando le qualità particolari di spirito sono tanto varie e tanto ricche e perfino l'influenza demoniaca ammessa da tutti è veduta e spiegata entro limiti e forme ben distinte e diverse le une dalle altre.

La causa della ripetizione di miti ed argomenti è da ricercare piuttosto nella diffusione di credenze comuni, di un repertorio generalmente usato nelle dispute tra pagani e cristiani: repertorio che non doveva essere molto diverso da quello a cui attingevano da molto tempo i pagani stessi che attaccavano la mitologia.

Ciò non esclude qualche caso di dipendenza diretta. Teofilo, per esempio, si serve molto di scritti di altri; lo prova, non fosse altro, il numero relativamente grande delle sue citazioni. Egli ha comune con Taziano alcuni punti: p. es. lo scherno sopra la generazione degli dèi venuta a mancare (Taz. 21 - Teof. II, 2), sopra Atena non più vergine (Taz. 8 - Teof. III, 3) il ricordo dei sacrifici cruenti offerti a Giove Laziare (Taz. 29 - Teof. III, 8), l'accenno agli spettacoli scenici di carattere mitologico (Taz. 22 segg. - Teof. III, 15). Forse egli si è realmente giovato di Taziano, che può avere avuto presente scrivendo. Una serie di affinità – assai esteriori peraltro – lo ricongiungerebbero invece coi Latini: l'abbozzo di giustificazione dell'evemerismo (I, 9; cfr. Tertull. *Apol.* X, 6 seg. e Min. Fel. XXI, 4 seg), il ricorso all'autorità dello storico Tallo (Teof. III, 29; cfr. Tertull. *Apol.* X, 7 e Min. Fel. XXI, 4); l'osservazione della varietà di aspetti e di epiteti sotto i quali Zeus è venerato (Teof. I, 10; Tertull. *Apol.* XIV, 8; Min. Fel XXIII, 6). Che cosa concludere? Per attestare una dipendenza reciproca – che nel caso di dipendenza di Teofilo dagli autori latini sposterebbe alquanto la data comunemente assegnatagli – non mi pare che gli argomenti siano sufficienti. Si può dunque pensare a qualche filo di tradizione a noi ignoto, a cui abbiano attinto gli uni e gli altri, forse all'uso di qualche fonte cronistica con tendenze evemeristiche, che fosse assai diffusa alla fine del II secolo.

Apologie minori

Se gli apologeti fin qui esaminati hanno tutti, quale più e quale meno, una maniera loro propria d'intendere e spiegare gli errori mitologici, nelle pseudo giustinee *Oratio* e *Cohortatio ad Graecos* non si sente che l'eco della polemica già conosciuta.

Dei primi due capi della *Cohortatio,* dove è colpita la mitologia, è evidente l'affinità con Atenagora, con il quale essa ha comune le citazioni di interi passi. L'accenno delle insidie tese dagli dèi contro Zeus può essere stato dedotto invece da Giustino. Anche i capi successivi, nei quali ritornano argomenti e atteggiamenti degli apologeti precedenti, mostrano la stessa maniera di lavorare su materiale già fornito in antecedenza. Quanto alla spiegazione data degli errori mitologici, la *Cohortatio* partecipa di una corrente accennatasi già in Teofilo, di una corrente, cioè, assai stretta all'esegesi dei testi biblici. Teofilo dice che furono primo incentivo al politeismo le parole dette dal serpente ad Eva « eritis sicut dii. » La *Cohortatio* spiega l'origine delle rappresentazioni antropomorfiche degli dèi con una errata interpretazione delle parole dette dal Creatore: « facciamo l'uomo a nostra simiglianza » (c. 34).

L'*Oratio ad Graecos* è, si può dire, tutta una rassegna ironica dei miti pagani. L'esservi raggruppati i miti, che più frequentemente erano stati attaccati dagli uni o dagli altri apologeti e la relativa diffusione di questa parte critica, avvalorano la convinzione che essa sia posteriore ai migliori apologeti e che di loro si sia giovata assai. Il tono ironico ricorda alquanto Taziano, salvo che Taziano procedeva con rapide sferzate, trapassando subito oltre; qui invece l'ironia è continuata e costituisce il fondo della breve opera. Alla concezione generale della critica mitologica non apporta nulla di nuovo, poichè concezione generale non c'è; unica arma il ridicolo.

I pochi spunti di critica dei miti, contenuti incidentalmente nel *De monarchia*, non portano nulla di nuovo nè per scelta di argomento nè per varietà d'intonazione (c. 6).

Gli elementi predominanti nella critica della mitologia. Gli argomenti principali.

Dalla lettura dei nostri apologeti si vede che la loro polemica è imperniata su la critica di una concezione materialistica e antropomorfica della divinità, quale i pagani l'avevano espressa principalmente in due forme: nelle creazioni mitologiche, e nell'adorazione degli idoli, forma più bassa del pensiero religioso. Quindi un doppio ordine di considerazioni: la divinità non risiede nelle statue; e inoltre essa non è quale i pagani l'avevano rappresentata

nei loro miti. [1] La critica della mitologia entra così nelle apologie in quanto critica del concetto di Dio.

Il primo punto non interessa che indirettamente il nostro tema, in quanto, cioè, l'idolatria volgare è considerata come derivazione naturale della concezione antropomorfica degli dèi. Il vostro Zeus si è forse rifugiato nella statua erettagli da Fidia in Olimpia, poichè non lo troviamo più sul monte Ida? chiede Teofilo (II, 2). Bisogna riconoscere a questo riguardo che gli apologeti non risparmiano di lanciare qualche frizzo e di ricorrere a qualche argomento di facile effetto contro le divinità di metallo o di legno, preceduti in questo da una lunghissima tradizione, ma non vi si indugiano molto, ben sapendo che i pagani di una certa elevatezza avevano già condannato essi stessi l'assurdità di tale adorazione.

Ma anche la rappresentazione del divino attraverso il mito è indegna di Dio, ed anche su questo punto si volge la polemica degli Apologisti.

Atenagora ha veduto bene che le radici della mitologia sono nel tentativo di dare una spiegazione dell'universo, e alla mitologia, come scienza, ha opposto le sue considerazioni sulla natura di Dio e della materia, invece di limitarsi al dileggio dei singoli miti. Teofilo l'ha seguíto in questa concezione, quantunque con meno chiara coscienza. Essi pongono gli dèi nel quadro in cui furono collocati dalle teogonie orfica ed esiodea, confusi nella sostanza dell'universo, e quindi generati e corruttibili, più recenti del mondo stesso. Contro questa concezione dell'esistente, Dio e materia, viziata nel suo stesso fondamento, sta l'affermazione di Dio eterno, ingenerato, immutabile, creatore delle cose dal nulla. La lotta contro la vecchia spiegazione mitica passa dal campo filosofico nel dominio del pensiero comune.

Su questo terreno, che nel suo fondo resta essenzialmente filosofico, Atenagora non è seguíto dagli altri apologeti che si limitano in genere a un'argomentazione più evidente e popolare: — voi, pagani, prestate agli dèi qualità ed atti disdicenti alla natura divina.

[1] Il concetto politeistico, su cui basava lo sviluppo della mitologia classica, in generale, è condannato implicitamente. L'opposizione fondamentale fra il monoteismo cristiano e il politeismo pagano è sempre presente, anche quando uno dei termini è sottinteso, come nella dimostrazione dell'unità di Dio fatta da Atenagora, più esplicitamente nella critica che fa Aristide del tentativo dei filosofi greci di ridurre gli dèi mitici a unità, considerandoli come manifestazioni diverse di un'unica sostanza. (ARIST. XIII, 5, 6)

Se l'idolatria riduceva Dio alla materia bruta, la concezione mitologica lo riduce al livello dell'uomo, anzi degli uomini più meschini e più riprovevoli, poichè anche per il cristiano Dio prende forma umana, ma fra le due concezioni c'è un abisso, come vedremo meglio in seguito.

Gli aspetti vari sotto i quali vedemmo colpiti e condannati gli dèi del mito, in opposizione col concetto vero di Dio, si possono ridurre essenzialmente a questi:

I pretesi dèi nascono; hanno dunque origine da elementi, sono creati, mentre invece Dio è increato e creatore (TEOF. II, 4). Nascono, quindi per questo stesso fatto dovranno morire (ATEN. XIX). Anzi di alcuni il mito racconta la morte.

I miti localizzano gli dèi; Dio invece è onnipresente (TEOF. II, 3).

Dio è potenza, Dio è signore delle cose da lui create. Ed ecco invece che gli dèi del mito sono impotenti contro sventure, dolore, morte, che non possono allontanare da sè o dagli esseri che amano. I miti raccontano infatti di Ares e Afrodite feriti; di Apollo deluso riguardo a Dafne e a Giacinto, lui, l'indovino; di Zeus piangente su Sarpedone, dal quale non può allontanare il fato (ATEN. XXI; *Coh.* 2); di Demetra piangente su Core (TAZ. 8); di Afrodite su Adone (ARIST. XI, 3). Zeus, il massimo degli dèi, deve la sua salvezza all'intervento di Teti (GIUST. I, XXV; *Coh.* 2). E dell'impotenza gli dèi hanno anche la crudeltà, perchè Zeus sacrifica migliaia di Greci al corruccio di Achille per riconoscenza alla madre di lui (GIUST. *ib.*) L'impotenza degli dèi nell'aiutare sè e gli altri, ritornello che Aristide ripete a ognuna delle divinità che ricorda, era veramente argomento efficacissimo per distruggere la stima negli dèi tra il popolo incolto, perchè toglieva ogni speranza di utilità agli omaggi loro prestati; equivaleva a negarli, essendo la negazione della qualità per cui venivano venerati e supplicati. Anche idealmente, del resto, era porli in una condizione inferiore all'uomo.

Un aspetto speciale della meschinità degli dèi è veduto nell'esercizio di un'arte a cui alcuni fra essi sono dediti, quasi fossero uomini bisognosi di guadagnare per campare la vita. Il tema è caro sopratutto ad Aristide. Comune a quasi tutti è invece quello della servitù di Apollo presso il re Admeto. Nè si può pensare che nel rappresentare gli dèi in tal modo vi sia stata una maligna intenzione di svisare i miti per comodità polemica, poichè il rimprovero per l'esercizio di un mestiere era antico; già l'epicureo

Filodemo parlava con disprezzo di Apollo che faceva l'arciere come uno Scita e di altre divinità che fungevano da araldi e ancelle. (1)

Gli dèi sono poi in lotta gli uni con gli altri, o combattendosi a vicenda come fanno gli uomini (ARIST. XIII. 6) o contraddicendosi per gli atti che compiono (TAZ. 8). Come possono dunque sussistere?

Ma uno degli argomenti più importanti per gli apologeti, anzi l'argomento capitale per i più, sta nell'inammissibilità di un dio soggetto alle passioni dell'uomo: concupiscenza, ira, avarizia, gelosia, e trascinato da esse ad atti assolutamente immorali. Ne avevano già usato i filosofi pagani, ma nella condanna pronunziata dagli apologeti cristiani c'è qualche cosa di nuovo, poichè non si tratta soltanto di vedere se gli dèi vengono meno a un'atarassia o apatia filosofica; ma per un cristiano la violenza è debolezza, l'ira principio di omicidio, l'impurità vile dedizione; le passioni sono principio di morte, mentre l'uomo cerca in Dio il principio della vita. Il soggetto offre una grande quantità di esempi, quindi anche spunti numerosi allo sdegno, all'ironia, alla beffa, ad espressioni di condanna varie secondo il temperamento degli scrittori. L'accusa è duplice: per un lato l'immoralità degli dèi ripugna sommamente al concetto della perfezione divina; per l'altro è fonte di gravi e di rovinose conseguenze nella vita morale. Un filosofo può sottilizzare e discutere sulla natura e sugli attributi di Dio; ma anche l'uomo più semplice e più incolto intuisce che non può essere Dio un essere che incarna in sè stesso la parte più bassamente bestiale dell'esistenza umana, come Zeus parricida, violatore di donne e corruttore di fanciulli.

Rimanendo in queste condizioni di spirito, si comprende come acquisti valore, non teoretico ma pratico, l'argomento usato ancora dagli apologeti cristiani: la rovinosa ripercussione che la mitologia opera sulla vita morale. Analogamente il cristianesimo prova la sua verità con la trasformazione morale che opera nei suoi seguaci. È un'applicazione dell'insegnamento di Cristo: l'albero si conosce dai frutti. Aristide dice che l'esempio delle azioni divine contrastanti con le leggi morali e con le stesse leggi sancite dagli uomini dà adito ad ogni azione scellerata, anzi perverte il senso morale. E Giustino nota che l'ossequio agli dèi conduce al vizio,

(1) PHILOD. περὶ εὐσεβείας ed. GOMPERZ p. 26; p. 42 ss.

a culti impuri, come quelli dei misteri di Dioniso e di Adone (I, XXV, 1), orgiastici, e perfino crudamente sanguinari (II, XII, 5). Da questi pretesi dèi del mito non discendono che disordine e vizi che sono opera di demoni, non di Dio.

Tra le ripercussioni pratiche, che la concezione dei miti ha nella vita ordinaria sono specialmente colpite le pratiche divinatorie, l'immoralità dell'arte plastica, riflesso dalla concezione fondamentale impura ispirata dagli dèi e dalle dee dell'Olimpo (Taziano), i sacrifici e le pratiche di culto, e infine gli spettacoli scenici, in cui si rappresentano nel modo più sconveniente le azioni più colpevoli degli dèi, davanti a spettatori che conducono seco i loro figliuoli e le loro figliuole. Taziano ha parole molto forti ed incisive in proposito; Teofilo, benchè con minor efficacia e realismo, gli fa eco nella condanna. Sono gli inizi di una lotta contro il teatro, che sarà continuata con vigore da Tertulliano e non sarà abbandonata nei tempi posteriori. Gli spettacoli scenici sono interdetti ai cristiani perchè contaminati di idolatria e di immoralità, nella loro origine, in quanto sono indetti in onore degli dèi; nel loro svolgimento poi, perchè gli dèi vi sono protagonisti e maestri di ogni infamia.

Quanto ai sacrifizi – anche prescindendo da quelli orgiastici e sanguinari – tutti gettano un grande discredito sopra gli dèi, che hanno bisogno dei doni dei mortali e che si compiacciono di offerte volgari, il che ci riconduce al tema fondamentale della critica della concezione degli dèi mitici.

In questa lotta essenzialmente morale si sente l'ardore che proviene da un forte desiderio di ritrarre gli uomini dagli errori e dalle colpe in cui sono caduti e continuano a essere involti per opera del paganesimo; desiderio che non sorprende in uomini che sono venuti alla religione cristiana attraverso alla ricerca non solo della fredda verità, ma anche della santità: basterà ricordare gli accenni alla conversione di Giustino e a quella di Taziano, che troviamo nelle loro opere stesse (vedi GIUSTINO, *Dialogo con Trifone* II, 1 segg. - Taz. 29).

Nel ricordare gli elementi principali utilizzati dagli apologeti nella loro critica, bisogna tener conto anche di alcuni argomenti in cui essi non si trattengono, per lo più, quanto in quelli precedenti, ma che usano tuttavia a complemento di essi. Atenagora e Giustino ricordano la discordanza che vi è tra pagani di luoghi diversi nel riconoscere alcune divinità; di modo che l'accusa di

empietà dovrebbe essere ritorta ai pagani stessi. Giustino vi accenna solo di passaggio; Atenagora vi ritorna invece a più riprese (c. I e XIV) specificando le divinità locali alle quali vuole alludere, di modo che, oltre all'interesse apologetico, questi passi hanno importanza ancora per la conoscenza delle credenze pagane locali.

Una forte scossa è data alla fede nella divinità degli esseri mitici dall'esempio frequentissimo di personaggi viventi e conosciuti che sono collocati dopo morti nel numero delle divinità. Quale argomento più forte in sostegno della fede evemeristica? Atenagora infatti se ne serve largamente; ma su una categoria speciale di questi esempi, sulle apoteosi degli imperatori, insistono tutti gli apologeti.

E infine abbiamo veduto che Teofilo, precorrendo gli apologeti latini, nota come la veridicità di un mito sia oppugnata da una versione diversa, corrente sulla stessa divinità. L'argomento non era nuovo, come non sono nuovi quelli precedenti, trovandosi già in Cicerone. [1]

Resta da ricordare come gli apologeti, davanti ai tentativi che erano stati fatti per salvare i miti riducendoli ad allegorie fisiche e morali, sono unanimi nel riconoscere che le allegorie non riescono ad altro risultato che a distruggere la realtà storica del racconto, e quindi a negare quegli dèi che esse vorrebbero accreditare. Atenagora va oltre e osserva che le varie spiegazioni fisiche tentate dagli stoici e dai loro affini ribadiscono l'errore fondamentale che è nella concezione di Dio secondo il mito, la riduzione cioè di Dio alla materia.

Critica dei miti.

La mitologia classica offriva un numero grande e svariatissimo di soggetti agli attacchi degli avversari. Luciano aveva potuto attingervi a larga mano, soffermandosi, con la compiacenza di un uomo di lettere, a trarre da ogni spunto il maggior partito possibile. Gli apologeti si trovano davanti a un ricco materiale già elaborato, e si servono di questo, valendosi sopratutto di ciò che è più adatto ai loro scopi, senza indugiare troppo nella scelta,

(1) Cic. *De nat. deor.* III, 15, 41; III, 15, 39.

poichè hanno una mira essenzialmente pratica, non artistica. Alcuni tuttavia si sono aggirati in campi trascurati dagli altri, ragione che, aggiunta alla diversità di intonazione, fa sì che l'insieme dei miti da loro trattati abbia una fisionomia propria. Alcuni miti però sono colpiti da tutti o quasi da tutti, e in genere i motivi di queste preferenze sono ovvii. Nessuno dimentica p. es., la violenza inflitta da Zeus al padre Crono e le vicende erotiche del massimo degli dèi. E credo che la ragione di tanta frequenza sia doppia. Da una parte vi concorre l'importanza capitale assegnata a Zeus nella religione pagana, e la grande diffusione dei miti riferentisi a lui, nella quale è da tener molto conto dell'efficacia della tradizione letteraria ed artistica. Dall'altra sta la mostruosità morale insita nel suo parricidio e nei suoi adulterii, immoralità che, ascritta al capo stesso degli dèi, sovverte fin le basi della coscienza morale. I numerosi temi offerti dalle vicende di Zeus erano già stati svolti variamente da Luciano, il quale peraltro, conforme all'indole della sua critica, considera in Zeus più lo scadimento della maestà che la bassezza morale.

Fra le qualità o le imprese degli altri dèi maggiori sono specialmente condannati gli istinti battaglieri e omicidi attribuiti ad Ares, condanna che rientra in quell'azione intesa a svalutare e a far cessare il culto della violenza che il cristianesimo intraprende contro il paganesimo; sono frequentemente colpite le avventure di Afrodite con Ares, con Adone e con Anchise, che erano state molto celebrate dalla poesia. Le avventure di Rea ed Attis, che col loro culto avevano già offeso la mente di Lucrezio, eccitano il massimo sdegno e la massima avversione negli apologeti.

I responsi oscuri o bisensi di Apollo non sono toccati, ma si insiste invece con particolare compiacenza sull'uccisione che involontariamente Apollo fa di Giacinto, e sulla delusione che Dafne infligge al dio, con tanta unanimità da far pensare a qualche motivo speciale, forse alla notorietà di qualche opera d'arte.

Hanno invece destato poco interesse Hermes, (nonostante la grande parte che egli aveva avuto in Luciano) ricordato solo da Aristide (X, 3), che gli fa posto tra le altre divinità della sua rassegna, e da Giustino che richiama il suo ufficio di « verbo » di Zeus (I, XXII, 3); Artemide, che è stata bistrattata da Teofilo (I, 9) e da Aristide (XI, 2). Taziano l'ha assimilata evidentemente con Ecate, perchè la dice maga (c. 8); ma più che i miti di Artemide hanno trovato condanna alcuni suoi culti.

La figura di Dioniso merita una menzione a parte. Il Dio eccita disprezzo e disgusto: insegnategli a vivere da uomo! — dice l'*Oratio ad Graecos*. Tutti gli apologeti lo ricordano e a più riprese, ma con allusioni frammentarie le quali riproducono solo alcuni dei suoi aspetti, senza che ne sorga una figura che abbia unità ben definita. Qualcuno degli accenni si riferisce alle tradizioni orfiche su Dioniso Zagreo, come il ricordo della sua nascita da Zeus e da Core in Atenagora, e gli accenni alla sua passione per opera dei Titani in Giustino e in Aristide; altri paiono ricollegarsi invece soprattutto a una corrente che aveva fatto scendere Dioniso al grado di eroe, di avventuriero, confondendolo col Bacco indiano. È accolta anche la versione che lo assimila all'egizio Osiride (Aten. XXVIII), versione che, se risale a tempi molto antichi, [1] doveva avere una speciale diffusione nel momento contemporaneo in cui Greci e Romani si rivolgono con molta curiosità alla religione egiziana. [2]

Quale rappresentazione si facevano di Dioniso i cristiani di questa età? Quale influenza vi aveva avuta l'elaborazione traverso cui era passata la figura del dio (Zagreo) per opera dei misteri orfici? Quale parte l'elaborazione artistica che si era svolta soprattutto intorno al Dioniso tebano? Probabilmente bisogna distinguere: i più colti, fra cui Atenagora, hanno particolarmente di mira il Dioniso dei misteri e della poesia orfica, poichè a Dioniso Zagreo allude chiaramente Atenagora (c. XX); dei misteri di Dioniso Sabazio parla Clemente Alessandrino (*Protr.* II, 19, 1). Per gli altri prevaleva la rappresentazione comune tra il popolo pagano di dio della licenza, della effeminatezza, delle orgie. Ma ormai tra i diversi miti su Dioniso era avvenuta una certa confusione; anzi si era cercato di fondere le varie leggende; sappiamo intanto da Filocoro [3] che sul sepolcro di Dioniso, che si mostrava a Delfi, era scritto Διόνυσος ὁ ἐκ Σεμέλης, mentre la leggenda più antica diceva che a Delfi erano stati raccolti i resti di Dioniso *Zagreo* per volere del padre Zeus.

Di Core il Geffcken dice che non esercita alcuna parte nell'apologetica. [4] L'apprezzamento è esagerato, perchè oltre ad Aristide,

(1) Ne parla Erodoto (II, 144).
(2) Cfr. Plut. *De Is. et Os.*
(3) Plut. *De Is. et Os.* 35; Philoch. fr. 22 (*Frg. Histor. graec.* Müller I, p. 389).
(4) Geffcken *op. c.* p. 72.

ecco Taziano che si beffa del pianto di Demetra e delle vicende connesse con il rapimento della figliola, e Atenagora, che attenendosi all'orfismo come gli è caro, accenna all'identificazione di Demetra con Rea, e al gruppo di mostruosi incesti che si compiono tra Rea e Zeus, Zeus e Core.

La distinzione, molto netta nella mitologia classica, tra dèi e semidei è andata offuscandosi, nel senso che gli eroi assunti all'Olimpo e immortalizzati hanno ricevuto onori e adorazione pari, se non superiori, a quelli delle divinità maggiori, cosa di cui si lagna Momo nel Consiglio degli dèi di Luciano. Gli apologeti muovono i loro rimproveri contro l'adorazione degli eroi, come se i pagani li ritenessero divinità integrali, della stessa natura di Zeus o di Apollo. Si concentrano gli attacchi di tutti gli apologeti contro Eracle ed Asclepio (che generalmente sono appaiati), a cagione della grande notorietà dei loro miti e della diffusione del loro culto. Seguono i Dioscuri, Adone e Perseo. A tutti questi è da ricollegare Dioniso, sceso, come si è veduto, al grado di eroe. Non alle imprese di Eracle nè alla sua voracità proverbiale, che aveva trovato così insolente caricatura negli *Uccelli* aristofanei e più tardi nei mimi e nelle rappresentazioni fliaciche, si appiglia la critica degli apologeti cristiani, ma piuttosto all'assurdità del passaggio dal rogo alla immortalità. Questa assurdità era già stata notata ironicamente da Cicerone, (1) e condannata da Filodemo; (2) Luciano beffava pei segni del fuoco, che ancora conservavano, i nuovi dèi, (3) e Filone ebreo si era già chiesto come un individuo può essere mortale e immortale nello stesso tempo.

Ma quello che pei pagani, e anche per Filone, è solo assurdità, per gli apologeti cristiani diventa anche ripugnanza morale. Gli apologeti mettono in luce non solo il supplizio di Eracle e di Asclepio, ma ancora le cause di esso: Asclepio trovò la morte in conseguenza della sua cupidigia per la quale aveva accettato di risuscitare un morto contro le leggi di natura. Eracle si accese il rogo per il suo furore. La morte, e non la vita, sono per la coscienza cristiana la giusta conseguenza di queste passioni; quindi tanto più stridente il contrasto fra la loro morte storica (poichè gli apologeti evemeristici considerano il fatto come storico) e la

(1) CICER. *De nat. deor.* III, 15, 41.
(2) PHILOD. (GOMPERZ) p. 17.
(3) LUCIAN. *Deor. conc.; dial. deor.* 13, 2.

immortalità attribuita loro non solo gratuitamente, ma contro ogni equità e convenienza.

Questo il concetto comune, che si atteggia poi variamente secondo gli intenti particolari di ciascun apologeta. Giustino infatti fa spiccare il parallelo fra la morte e il ritorno alla vita di questi eroi con la passione e risurrezione di Cristo, conforme alla sua spiegazione della mitologia. Atenagora sceglie questi argomenti fra i più adatti a provare la sua tesi evemeristica.

La speciale vitalità del culto di Asclepio non trova ripercussioni nell'apologetica, se non forse in un certo maggior calore che viene all'allusione di Taziano da un « vostro » τέθνηκεν ὑμῶν ὁ Ἀσκληπιός (Taz. 21).

Infine era naturale che autori evemeristici non tralasciassero uno degli argomenti capitali in favore della loro tesi, il preteso sepolcro di Zeus in Creta, che aveva già fatto le spese di tutti i detrattori della mitologia, antichi e recenti (Aten. xxx; Taz. 27; Teof. I, 10; II, 3; anche Tert. *Ap.* xxv, 7 e Min. Fel. xxi 8).

Fin qui si resta nel campo della mitologia greca; i nostri apologeti sono greci di nascita e di cultura. Inoltre la religione ufficiale era fondamentalmente la vecchia religione grêca; gli dèi di questa mitologia erano stati rappresentati dai poeti e dagli artisti con produzioni che si imparavano a conoscere nelle scuole. Gli stessi apologeti latini che accennano alle antichissime divinità proprie dei Romani o dei Latini, notano che la grandezza di Roma era attribuita non a questi dèi indigeni, ma a quelli conosciuti più tardi e assimilati tutt'al più con le vecchie divinità locali. Accenni a particolari aspetti degli dèi di Roma si trovano nei nostri apologeti, ma si riferiscono a culti, non a miti.

Maggiore importanza hanno per noi gli accenni alla religione egiziana. Siamo in un tempo in cui ci si occupa volentieri di religioni straniere e non solo dal popolo. [1] Apuleio, p. es., aveva molto viaggiato per conoscerle ed era addentro nei segreti dei misteri di Iside. Del resto era antico il tentativo di accostamento tra la mitologia greca e la mitologia egiziana e se ne fa eco Atenagora, riferendo i passi di Erodoto già ricordati. Il mito di Iside ed Osiride, in particolare, con le interpretazioni che ne erano state date via via, era stato esaminato largamente da Plutarco, che

(1) Il culto di Iside esisteva già in Sicilia fino dal 2º sec. a. C. e in Roma, ora tollerato ora combattuto, cominciò dal tempo di Silla.

attribuiva ad esso carattere demoniaco e l'adattava alla sua concezione dualistica del mondo. Atenagora lo riduce invece (XXVIII) a racconto di fatti puramente umani; Aristide (XII, 5), applicandovi il suo solito schema, pare giungere alla stessa conclusione. Conobbero essi l'opuscolo di Plutarco? Nulla lo dimostra. Anzi, pare che Atenagora abbia attinto da altre fonti le sue informazioni sulle sue divinità egiziane, perchè non tiene conto affatto di interpretazioni demoniache, ma mostra piuttosto di essere al corrente delle interpretazioni fisiche, che, beninteso, rigetta, conformemente ai suoi principii.

Sulle rappresentazioni degli dèi egizi in forme bestiali e sul culto per gli animali, gli apologeti lanciano rapide frecciate e passano oltre senza apportare nulla di nuovo alla critica tradizionale.

Accenni alla mitologia assira si trovano in Atenagora, il quale peraltro li designa erroneamente col nome di miti sirii per una confusione facilmente spiegabile tra la dea Siria e la Semiramide assira. Ciò che qui ci importa è il fatto che questi miti stranieri non sono esaminati per sè stessi, ma solo per rafforzare gli argomenti addotti contro il carattere divino dei miti greci.

Dei miti connessi coi culti forastieri che si introducevano via via nell'impero non è fatta parola; si può dire dunque che tutto l'interesse degli apologeti greci fu rivolto alla mitologia classica, a quella cioè che poteva avere un certo valore sulle menti, non fosse altro che come elemento culturale.

Un'ultima osservazione: il Puech, considerando nel suo complesso la scelta dei miti fatti segno ai colpi degli apologeti, nota che essi non hanno tenuto conto sufficientemente delle condizioni proprie dell'età loro, di modo che hanno scelto i loro esempi in tutte le fonti e in tutte le età e gli uni dopo gli altri hanno continuato ad attaccare credenze dei tempi di Numa e di Solone, accanto a credenze recenti, usanze morte o fattesi rare, come quelle dei sacrifizi umani. È vero peraltro, egli dice, che l'interesse degli apologeti non era nei singoli miti e quindi importava loro poco la scelta e la interpretazione esatta di essi, quando dal complesso della critica risultasse l'assurdità e l'immoralità del sistema. [1] Il rimprovero è in parte giustificato, sopratutto riguardo ad Aristide. In parte mi pare invece che l'impressione, che il Puech ha giustamente rilevata, derivi da un difetto

[1] PUECH, *Les apologistes grecs*, p. 7.

di determinazioni circostanziali, piuttosto che dal riferimento a cose del tutto morte, come appare dal confronto con gli altri apologeti, che, con una trattazione più larga dell'argomento, precisano meglio le loro affermazioni. Così, per non citare altro, i sacrifizi umani a cui accennano indeterminatamente gli apologeti greci sono messi davanti a noi nelle loro circostanze di tempo e di luogo dall'*Apologetico* di Tertulliano (1), e Clemente Alessandrino parlando assai diffusamente dei riti dei misteri viene a chiarirci parecchie allusioni molto rapide che troviamo nei nostri apologeti riguardo a miti relativi.

Evemerismo e demonismo.

Come nota l'Harnack, (2) svelare l'origine dei miti è per gli apologeti un'arma che serve a demolirli. Su queste origini, come vedemmo, le opinioni sono diverse.

Tutti gli apologeti hanno messo in evidenza, quali più e quali meno, il carattere antropomorfico degli dèi. Di qui al sostenere che effettivamente gli esseri di cui si narrano le gesta non sono stati altro che uomini, il passo è breve, e molti lo avevano già compiuto. Invece di attribuire l'errore della concezione antropomorfica alle difficoltà che la mente incolta dell'uomo trova nello staccarsi dalle rappresentazioni sensibili e nel concepire altra personalità che quella dell'uomo, essi attribuiscono ai protagonisti dei miti un'effettiva realtà storica. La spiegazione evemeristica, nonostante i fieri oppositori, aveva ormai per sè una lunga tradizione, sopratutto per gli storici. Via via che l'interpretazione storica sfrondava molti miti dell'elemento meraviglioso in cui le menti primitive li avevano inquadrati (ricordo come esempio l'interpretazione razionalistica che Erodoto dà alla leggenda relativa alla fondazione dell'oracolo di Dodona), il carattere umano degli dèi e degli eroi era andato accentuandosi, tanto che alcuni fatti trovano posto a titolo storico nei racconti dei tempi più antichi. Così Crono è diventato in Diodoro un antico re egiziano, che fu creduto Dio dai posteri a cagione delle imprese da lui compiute. La spiegazione evemeristica è accettata da molti cristiani; rappresentano questa tendenza, fra gli apologeti greci, Atenagora e Teofilo.

(1) Tertull. *Apol.* ix, 2; ix, 5.
(2) Harnack, *op. c.* p. 219.

Essi trovano le prove dell'umanità storica dei pretesi dèi nello stesso carattere intrinseco dei miti. Atenagora si limita ai racconti sugli eroi, accennando tuttavia anche al sepolcro di Zeus; segno dunque che estendeva la spiegazione evemeristica anche agli dèi maggiori, come fa pure Teofilo e come era tradizione, del resto, fra gli evemeristi pagani. Gli apologeti latini vanno più innanzi nella dimostrazione; Tertulliano vuole provare l'assurdità del trapasso dalla natura umana alla natura divina (quale sarebbe stato attribuito agli eroi divinizzati dopo morte), mentre un tale ragionamento è parso superfluo ad Atenagora, dopo quanto aveva già affermato sull'essenza di Dio. Tertulliano ha evidentemente davanti al pensiero avversari che sostenevano un evemerismo a mezzo, un'esistenza umana, cioè, con tutte le vicende narrate dai miti, seguìta da una vita immortale. Forse vi ebbe influenza la teoria delle apoteosi che era assai accreditata nel mondo in cui egli viveva.

Accettata la spiegazione evemeristica sull'origine degli dèi, gli apologeti non hanno seguíto poi quei pagani, che per spiegare l'elemento sovrannaturale – o almeno straordinario – contenuto nei miti, ricorrevano a laboriose interpretazioni storiche; lungo lavoro di cui era già traccia in Erodoto e che si trova presso autori più recenti, per esempio in Plutarco, riguardo all'origine del culto delfico. [1] Gli apologeti non rigettano ogni elemento soprannaturale, per quanto secondo le loro particolari tendenze lo riducano chi più chi meno; ma lo spiegano diversamente, per mezzo dell'azione demoniaca. A questo riguardo, se tutti tengono fermo ortodossamente sull'esistenza di spiriti caduti per il malo uso della loro libertà e su un'azione *malefica* che questi esercitano nel mondo, ciascuno vede quest'azione entro limiti e con forme particolari. Non è il luogo di fare uno studio completo sulla demonologia di Giustino, di Atenagora e di Taziano, che più degli altri hanno espresso chiaramente il loro pensiero al riguardo. Basterà accennarvi in quanto essa ha riferimento all'origine e alla diffusione dei miti.

Per Atenagora la parte dei demoni non è tanto di azione quanto di suggestione. Chi opera è l'uomo: l'uomo ha dato onori divini ai suoi simili che l'abbagliarono con la loro potenza o con i loro meriti; un potere naturale, umano, resta il soggetto attivo e passivo della divinazione e delle guarigioni attribuite alle statue

(1) Plut. *De defectu oracul.*

degli dèi. [1] Opera dei demoni è solo l'istigazione all'errore. Con questo, dice l'Heinze, [2] resta indebolito il valore apologetico della demonologia. E sarebbe vero, se Atenagora chiedesse alla demonologia la spiegazione di tutta la mitologia, la prova diretta della non divinità degli esseri mitici, come fanno Giustino e Taziano. Invece Atenagora le chiede solo la spiegazione dei prodigi attribuiti agli dèi, che è cosa diversa. Può parere che, per questo ufficio limitato, la trattazione della demonologia abbia assunto un'ampiezza troppo grande (c. XXIII-XXVII) in confronto di altri punti dell'Apologia, ma l'argomento era pure di grande importanza e tale che appassionava gli animi di quell'età.

Giustino e Taziano assegnano ai demoni nelle cause della mitologia una parte più larga che Atenagora, pur differendo ancora l'uno dall'altro. Per Giustino infatti i demoni hanno realmente compiuto sulla terra le imprese che gli uomini atterriti hanno creduto invece opera di dèi; opinione semplice, che doveva essere molto diffusa tra il popolo. Taziano invece cerca di spiegare le credenze nei miti con una più accurata ricerca psicologica, ricorrendo non a un'azione concreta dei demoni, ma a una loro influenza diretta a mettere in gioco falsamente l'immaginazione degli uomini (Taz. 8; 16). Così il carattere umano degli dèi del mito fa sì che Atenagora veda in essi degli uomini; invece le scelleratezze loro attribuite e il pervertimento che inducono negli uomini fanno sì che Taziano e Giustino credano a un'azione demoniaca, senza però che si possa dire letteralmente che Taziano crede demoni gli dèi.

Contro ogni esegesi allegorica, l'interpretazione degli apologeti in questo campo è affatto realistica. Giustino, Atenagora e Teofilo

(1) ATHEN. *Suppl.* 27... « Innanzi tutto i movimenti irrazionali dell'anima governata dalla fantasia circa le opinioni, or questa or quell'altra immagine traggono dalla materia, o se la formano e partoriscono a sè stessi. A ciò va soggetta l'anima specialmenle quando accoglie lo spirito della materia e si immedesima con esso, mirando non alle cose celesti e al loro fattore, ma giù in basso verso le terrene, per parlare in generale, quasi fosse divenuta solamente sangue e carne e non più puro spirito. Pertanto questi movimenti dell'anima non diretti dalla ragione, ma dalla fantasia, generano delle pazze immaginazioni per gli idoli.... ⟨allora⟩ i demoni della materia, che sono ghiotti del fumo odoroso e del sangue delle vittime e che ingannano gli uomini, giovandosi di questi erronei movimenti dell'anima dei più e ossessionandone i pensieri, inondano queste anime di strane idee come se fluissero dai simulacri o dalle statue; e quante volte l'anima di per sè stessa, essendo immortale, si muove guidata da ragione o prevedendo il futuro o rimediando il presente, di ciò raccolgono il vanto i demoni ». Trad. P. UBALDI.

(2) HEINZE *Tertullians Apologeticum* Leipzig, 1910 (p. 394)

sono tanto realisti che non negano la storicità dei racconti mitici; ma, escluso che i loro protagonisti siano dèi, pongono al loro posto i demoni o gli uomini.

Il Geffcken afferma che la concezione cristiana non ha recato nulla di nuovo sulla demonologia in rapporto alla religione pagana; (1) credo sia invece più vicino al vero il Puech quando dice che tutti nel secolo credevano ai demoni, ma la differenza stava nell'interpretazione. (2) I pagani contemporanei che si occupavano di filosofia, e sopratutto i platonici, concepivano i demoni come esseri intermedii fra la divinità – che diventa sempre più trascendente – e l'uomo, che essendo fatto di materia, non potrebbe comunicare direttamente con quella. Basti ricordare il trattato *De deo Socratis* di Apuleio. Queste dottrine correnti al suo tempo e quasi certamente non ignorate da Atenagora, erano forse presenti allo spirito di questo nell'interpretare il famoso passo del *Timeo* platonico, (3) poichè chiama demoni gli dèi popolari. (*Suppl.* c. XXIII). Atenagora stesso vede peraltro la differenza tra la concezione di questi esseri e la concezione cristiana dei demoni, perciò non spinge il parallelo fra l'una e l'altra più oltre del riconoscere che tanto Platone quanto i cristiani ammettono una natura distinta da quella di Dio e da quella della materia (c. XXIV). Certo la concezione che si aveva dei demoni nella vita quotidiana del 2° secolo si avvicinava, più che quella dei filosofi, alla concezione cristiana di spiriti malvagi e dannosi per l'uomo. Celso (in Orig. VIII, 60) ammonisce di non gettarsi con troppo ardore nella venerazione dei demoni, perchè essi per la loro natura terrestre sono bramosi di generazione, di sangue, di profumi, di melodie, e trascinano l'uomo a ricercare i beni materiali. Certo con questo siamo ancora lontani dal concetto cristiano; ma di qui alle aberrazioni della magia, delle pratiche sanguinarie e di simili operazioni nefaste la via restava aperta. Pare fosse assai grande il numero delle persone che attribuivano ai demoni un'azione malefica o benefica traverso i simulacri; (4) certo l'attribuire ad essi i responsi degli oracoli era ormai opinione

(1) GEFFCKEN. *Op. c.* pp. 219 e 221.
(2) PUECH *Les apologistes grecs* p. 118.
(3) PLAT. *Timeo* p. 40, D-E.
(4) Il GEFFCKEN cita a questo proposito alcune testimonianze di cristiani e non dobbiamo certo rigettare queste affermazioni. Soltanto occorre andar cauti per assicurarsi se parlando di credenze dei pagani nei demoni essi non proiettassero qualcosa delle proprie credenze nelle loro, o per lo meno qualcosa del loro concetto di demone in quello che se ne facevano i pagani.

comune, come possiamo vedere in Plutarco, [1] in Apuleio, [2] in Celso. [3] Tra la concezione dei pagani e dei cristiani restava tuttavia una differenza fondamentale, nonostante l'identità del nome da essi usato. Per i pagani l'opera dei demoni rientra nel piano normale della vita dell'universo; semispirituali, ma soggetti alle passioni umane, d'una longevità che rasenta l'immortalità, benefici o malefici, amici o nemici degli uomini, sono esseri potenti come gli dèi del mito, superiori all'uomo, più nobili dell'uomo, divinità di secondo ordine, che occorre pregare e placare con sacrifici. [4] Il culto dei demoni si sovrappone al culto degli dèi, accolto con ardore sopratutto dalla gente più volgare, desiderosa di credenze che si esprimano in forma realistica e portentosa. Per i cristiani i demoni sono spiriti malvagi, abbietti, decaduti, che non hanno altra potenza che quella che Dio concede loro per provare gli uomini. L'opera che è attribuita ai demoni nell'origine e nello svolgimento della mitologia è solo una delle forme della molteplice attività malvagia che essi spiegano per allontanare l'uomo da Dio, un tentativo di turbare l'economia del creato, oscurando la nozione del creatore: opera di menzogna, d'inganno, con lo scopo preciso di far cadere l'uomo in errore quanto alla conoscenza divina. Ecco il significato apologetico della demonologia. Affermare un intervento demoniaco nella mitologia è già, per un cristiano, bollarla d'infamia.

Possiamo dunque ammettere col Geffcken che l'esempio di usare la demonologia alla spiegazione della mitologia sia venuto ai cristiani dal paganesimo stesso? Dato che coi pagani i cristiani hanno comune il nome dei demoni, ma non il concetto degli esseri indicati con questo nome, pare più legittimo cercare altrove le radici della spiegazione esaminata, e precisamente nella coscienza popolare cristiana, la quale in questa convinzione continuava quella ebraica: *dii gentium daemonia.* Appoggia quest'opinione il fatto che dopo la loro conversione gli apologeti, da quanto ci dicono esssi stessi, si volsero con passione e con intensità allo studio delle sacre scritture. In esse – dove i cristiani trovarono un'affinità di pensiero ben maggiore che non negli autori pagani, e, in questo caso, la radice

(1) Plut. *De defectu oracul*
(2) Apul. *De deo Socratis.*
(3) Cels. in Orig. xii, 7.
(4) Cfr. Apul. *De deo Socratis.*

stessa della loro credenza negli spiriti buoni e malvagi – è da ricercare sopratutto la fonte del pensiero da loro espresso.

L'influenza demoniaca sui fatti umani ha sviato alquanto l'attenzione di Giustino dall'esame delle cause intrinseche delle credenze mitiche, ma non ha fatto trascurare del tutto nè a lui, nè tanto meno agli altri apologeti l'elemento psicologico. Il quale è stato considerato sopratutto sotto l'aspetto delle relazioni tra conoscenza e moralità. Teofilo insiste sulla necessità di avere l'animo puro, non ottenebrato da passioni colpevoli per « veder » Dio, conformemente alla parola di Gesù; e Taziano mostra come la radice prima del male sia stata nella separazione dell'anima dallo spirito divino, per cui l'anima inferiore è rimasta limitata alla materia, soggetta al traviamento e all'inganno dei demoni. Anche più innanzi nell'attribuire la responsabilità dell'errore alla condotta morale si spinge Aristide, affermando che gli uomini si sono rappresentati gli dèi malvagi per averli complici nella loro vita colpevole. L'uomo ha deificato sè stesso e le sue passioni. L'errore della mente ha dunque radice nel traviamento morale, o, come nota profondamente Taziano, è conseguenza dello scadimento dell'uomo per una ribellione del suo volere.

Per altro lato Giustino ha messo assai più in evidenza una relazione inversa: l'influenza delle dottrine sulla condotta morale: i demoni si servono dell'errore indotto nelle menti per traviare il volere e lo stesso senso morale; le concezioni dei miti servono a giustificare le scelleratezze più turpi e più contrarie a natura.

Queste sole osservazioni fatte dagli apologeti basterebbero a mostrare che essi, anche nella polemica contro i loro avversari, sono assai meno superficiali di quanto potrebbe apparire a una lettura affrettata.

Alcuni caratteri della critica della mitologia proprii dell' apologetica greca.

Mettere fine al dominio secolare di una mitologia assurda e scandalosa, il quale non trova spiegazione che in un accecamento dell'intelletto, strappare ogni contaminazione di politeismo idolatrico dalla vita pratica, guadagnare gli animi alla nuova dottrina e alla nuova pratica di fede, era compito che poteva presentarsi sotto molteplici aspetti, sopratutto a chi non intendeva fare una

critica sistematica della religione pagana, ma era tratto a parlarne dallo svolgimento di altro tema. Quindi nei nostri apologeti prevale or l'uno or l'altro aspetto del male da combattere; e da una parte è il maggiore sviluppo assegnato alla critica dell'errore teoretico, con Atenagora; dall'altra si insiste di preferenza sugli aspetti pratici del problema, come fa Taziano. Nel complesso però gli apologeti greci, conformemente all'indole ellenica, restano essenzialmente nel campo del pensiero. I loro scritti sono nati, è vero, per stimolo di necessità pratiche, ma anche quando vogliono ottenere giustizia legale dagli imperatori, essi fidano più nell'esposizione dei loro principii di fede e di morale che negli argomenti giuridici. Questo carattere risulta con evidenza anche maggiore dal confronto con le apologie di Tertulliano e di Minucio Felice. Con Tertulliano specialmente la vita del mondo pagano entra nell'apologetica con maggiore impeto di realismo e di passione; la lotta scende dal campo filosofico al campo pratico. In particolare, sia Tertulliano sia Minucio, tengono in molta considerazione un fatto di importanza pratica grandissima: la connessione radicatasi nella mente romana tra la religione e la grandezza dello Stato, l'assimilarsi della ragione religiosa alla ragione di Stato, per cui la lotta contro il cristianesimo diventava lotta di interesse pubblico. Anzi, confrontando l'impeto con cui i Romani attaccano la questione dal lato politico con le « leali » dichiarazioni degli apologeti greci sulle relazioni con lo stato, il Geffcken [1] viene in certo modo a dare patente di viltà o di remissività a questi ultimi. La questione è diversa. Occorre tener conto della differenza di spirito, di educazione, di tendenza fra Romani e Greci, differenza che si rivela in tutta l'impostazione e l'intonazione della lotta. Giustino e Taziano sono vissuti a Roma, ma alla vita romana hanno partecipato solo in quanto maestri di filosofia, ed è naturale che conservino quella tendenza assai più forte alla vita speculativa che non alla questione di diritto, che è caratteristica dei Greci in confronto dei Romani. Sono da aggiungere le differenze personali: Tertulliano è un avvocato – un pubblicista lo dice il Geffcken; – gli apologeti greci fanno professione di filosofia. Donde l'aspetto difensivo, giuridico, il colore politico dell'apologetica di questo secolo sono più accentuati negli scrittori latini; l'aspetto dottrinale, la tendenza a diffondere il pensiero speculativo sono più sviluppati in quelli greci.

[1] Geffcken, *Op. c.* p. 277.

Anche nella parte di critica della mitologia gli apologeti insistono sul concetto del vero Dio piuttosto che sulla confutazione degli errori avversarii. Di quello che sia diventata nella pratica più volgare la religione ufficiale, coi suoi miti e coi suoi culti, pare che essi si preoccupino meno che di svelare l'intima contraddizione delle favole e della rappresentazione della divinità, che vi è contenuta, con il concetto razionale di Dio. Quindi la tendenza a presentare i loro argomenti e tutto il complesso della loro polemica in veste filosofica, mentre Tertulliano trasporta spesso la discussione dal campo filosofico dei principii al campo pratico delle vicende giornaliere. La stessa dimostrazione che egli intraprende contro la divinizzazione di uomini mortali è condotta con argomenti più oratorii che dialettici.

Questa differenza di impostazione, aggiunta alle sue attitudini e alla sua forza personale, dà al suo scritto, anche nella parte di critica della religione pagana, un realismo, un vigore che non avevamo ancora incontrato. Per un certo rispetto gli apologeti greci si trovano dunque in condizioni di inferiorità; d'altra parte la loro lotta riceve uno speciale carattere di elevatezza, di nobiltà, di universalità, appunto perchè resta nella sfera dei principii generali, anche quando colpisce questo o quel mito.

Dal confronto con gli apologeti latini appare anche un'altra caratteristica dei greci. Tertulliano insiste sulla adorazione degli idoli, su forme varie di culto più che sui miti. I greci, in genere, considerano invece più largamente l'aspetto antropomorfico delle rappresentazioni mitiche pagane. Infatti Atenagora s'indugia sulla figurazione poetica che Omero ha dato degli dèi, e crede necessario dedicarvi un capo, nonostante abbia già condannato nel suo principio la rappresentazione antropomorfica o comunque materiale di Dio. Taziano, per non citare altri, pure nella sua rapidità, sbozza talvolta alcune figure schiettamente umane e realistiche dei numi d'Olimpo. Per rendere ragione di questa differenza non basta osservare che Tertulliano si preoccupa sopratutto di pratiche vive, correnti, attuate intorno a lui, ma bisogna tener conto per altra parte della natura diversa che il popolo greco manifestò anche nelle concezioni religiose e della influenza maggiore che le creazioni della poesia e dell'arte greca avevano esercitato nel mondo cristiano greco, sia sugli spiriti che erano disposti a venire a una conciliazione con la cultura antica, sia su quelli che protestavano di volerla assolutamente rigettare: tipo di questi ultimi Taziano.

Originalità della critica degli apologeti.

a) *in confronto colla critica dei pagani.*

Ci è già occorso di notare che gli argomenti usati dagli apologeti per colpire la mitologia pagana non sono nuovi, poichè sotto aspetto analogo, con maggiore o minore svolgimento, erano già comparsi nel lavoro antecedente di critica, che i pagani avevano fatto subire alle loro tradizioni religiose. Non intendo rifare ora la storia di questa critica, lavoro che è già stato compiuto di proposito da altri; ma valendomi del materiale che questi hanno messo a nostra disposizione, cercherò soltanto nelle relazioni tra i nostri apologeti e i loro predecessori qualche elemento per giudicare se, pur combattendo una battaglia non nuova, essi vi abbiano recato qualche cosa di proprio.

La battaglia non era nuova certamente! Anche lasciando da parte la polemica contro il culto dei simulacri di cui abbondano gli esempi, essa risale, varia negli intenti, nell'intonazione e nell'elevatezza, fino ai tempi lontani di Senofane. Plutarco ripete ancora [1] un argomento dell'antico filosofo, come lo ripete in forma diversa un apologeta cristiano (Aten. c. XXVIII). E dalle osservazioni filosofiche di alcuni passi del *De natura deorum* alle insinuazioni e agli scherni dei cinici, quanta diversità di mezzi di cui i pagani diedero esempio ai cristiani!

Il Geffcken afferma che gli apologeti si giovarono soltanto della tradizione popolare viva ancora ai loro giorni, della polemica più facile, senza profittare della critica più alta e più propriamente filosofica e scientifica che li aveva preceduti. [2] L'affermazione è guasta dal preconcetto che il Geffcken ha contro il grado di cultura di questi nostri autori, quasi per reazione a una corrente che li aveva troppo esaltati, anche per quei lati che non avevano particolare valore. Che la tradizione viva abbia contribuito a mantenere in forza certi argomenti anche nella coscienza comune, e che gli apologeti si siano serviti di questa tradizione, la quale continuava ancora ai loro giorni in discussioni talvolta accanite tra

(1) Plut. *De superstit.* 13.
(2) Geffcken, *Op. c.* Introduz. p. XVII.

filosofi di sette diverse, (1) è molto probabile. Ma ciò non vuol dire ancora che non abbiano attinto anche altrove. Giustino e Atenagora vogliono ricollegare la loro opera a quella dei maggiori pensatori pagani e intendono valersi dell'autorità degli storici più accreditati. A questo intento dobbiamo le loro citazioni di Platone e di Erodoto. Una parte di questa loro dottrina è fatta probabilmente su raccolte di sentenze, ma ricordiamo che la maggior parte della cultura del II secolo era attinta appunto da tali manuali doxografici, dei quali si serviva lo stesso Plutarco. Il portare a sostegno della loro tesi il fatto che essa era già stata propugnata da Socrate e da Platone era certo argomento a cui gli apologeti attribuivano molta efficacia, sapendo che gli imperatori a cui si rivolgevano erano amici della filosofia. Non si limitano tuttavia a citare l'autorità del nome; ma abbiamo veduto come Atenagora cerca di giovarsi delle dottrine di Platone per condannare il principio su cui si basa la mitologia.

Maggiori confronti si possono fare con il materiale fornito dalle discussioni tra le scuole. L'immaginare gli dèi soggetti alle passioni umane era stato riconosciuto cosa stoltissima da tutte le sette. (2) E l'immoralità congiunta alla stravaganza e alla mancanza di senso dei miti presi letteralmente, aveva indotto gli stoici ed altri che non volevano romperla interamente con la tradizione a cercarne interpretazioni allegoriche. Molti miti sarebbero osceni se non fossero allegorie, dicono le *Allegorie omeriche* di Eraclide. Ma anche questo salvataggio aveva trovato condanna fra gli stessi filosofi pagani, e di questa condanna si fa eco l'epicureo nel *De natura deorum* di Cicerone. (3) Il Geffcken dà molto posto ai confronti con il περὶ εὐσεβείας dell'epicureo Filodemo. Pare che questi facesse una critica assai ampia della mitologia poetica, e la facesse con intento religioso, mettendone in rilievo l'empietà. Ma i passi incompleti che ci restano di questo autore non ci permettono di spingerci oltre ad accostamenti assai esteriori.

Più interessante per cogliere coincidenze e differenze riesce il confronto con il *De natura deorum* di Cicerone, dove le opinioni popolari e le tendenze delle scuole non ancora interamente svincolatesi dalla tradizione, vengono a cozzare contro la posizione

(1) Cfr. LUCIAN. *Iupp. trag.*
(2) Vedi lo stoico in CIC. *De nat. deor.* II, 28 — l'accademico Cotta *ib.* II, 29, 90 segg — l'epicureo in LUCIAN. *Iupp. trag.* ecc.
(3) CICER. *De nat. deor.* I, 14, 36 segg.

accademico-scettica e a ricevere condanna e confutazione. L'origine dei miti è ascritta a superstizione o a calcolo di sapienti. [1] Quest'ultima supposizione non si trova nei nostri apologeti, i quali credono piuttosto a un errore dovuto in parte a suggestione di una potenza extraumana che a una falsificazione cosciente; spiegazione che è meno ingiuriosa per l'umanità, pure mantenendo inflessibile la condanna dell'errore. È notata la natura artificiosa dell'antropomorfismo: gli uomini attribuirono agli dèi le forme che piacquero loro, cosicchè gli animali, se avessero conoscenza, venererebbero dèi in forma bestiale. (I. 28,78) E insieme con l'attribuzione di figura, di caratteri e di passioni umane ricevono una sdegnosa condanna le assunzioni dal rogo al cielo (III. 15,41), la vanità di certe etimologie stoiche (III. 24,62), le facilità con cui nuovi e diversi dèi sono venerati nei diversi paesi (III. 15,39). Ma è la condanna sdegnosa del filosofo che guarda superbamente il farneticare della mente del popolo e dei poeti e critica con voluttà demolitrice le opinioni dell'avversario. Restiamo con ciò nel campo speculativo astratto; in un campo tanto astratto dalla vita, che Cotta crede di poter distinguere tra il suo atteggiamento di filosofo e quello di uomo e pontefice romano. Assistiamo a una schermaglia di pensiero che non importa un riconoscimento effettivo pratico della verità intellettualmente concepita, e quindi un distacco assoluto dall'errore condannato, neppure per i filosofi. Tanto meno poi lo importava per il popolo. Epicurei, stoici, scettici continuavano nelle loro discussioni sgretolando viavia qualche cosa delle credenze tradizionali, senza riuscire peraltro a rinnovare nella coscienza comune la concezione di Dio.

Gli spunti diversi che si trovano riuniti in Cicerone, e ritroveremo in gran parte negli apologeti, attestano il continuare di una corrente di attiva ostilità contro la mitologia, alquanto uniforme nell'aspetto esteriore, ma in realtà animata di spiriti varî e tendente a risultati diversi, secondo le scuole da cui partiva. Quando Seneca dice « quid, quod et matrimonia deorum iungimus! et ne pie quidem, fratrum ac sororum: Bellonam Marti conlocamus....., quosdam tandem caelibes relinquimus, quasi conditio defecerit. » [2] E continua dicendo che gli uomini avrebbero perduto in realtà ogni ritegno se fossero stati abbastanza stolti per credere in questi

(1) CICER. *De nat. deor.* I, 17, 75.
(2) SENEC. Frag. *De superstitione* ed. Haase. Teubner.

dèi, esprimendo concetti affini a quelli dell'*Oratio ad Graecos*. La differenza è quella che intercede fra l'altero spirito dello stoicismo e lo spirito del cristianesimo. Si tratta essenzialmente di coincidenze dovute a un'affinità di disagio spirituale che ogni coscienza elevata provava di fronte alla mitologia: perchè del resto Seneca probabilmente non fu conosciuto dagli apologeti greci, o almeno da quelli che non furono in Roma.

Contatti maggiori avrebbero potuto avere gli apologeti con un altro oppositore accanito della mitologia, loro contemporaneo, voglio dire Luciano. Tuttavia le loro posizioni sono più che mai nettamente distinte. Luciano, seguendo le tradizioni ciniche e la sua natura, non si trattiene in lunghi ragionamenti sui principii filosofici, ma preferisce cogliere il lato debole della rappresentazione degli dèi, e questo egli sfrutta fino alla demolizione completa, motteggiando, invilendo fino al ridicolo. In Cicerone vi è il disprezzo e il disgusto del filosofo pel traviamento della mente umana; in Luciano un'insistente mordacità e un dileggio, che si compiace di sè, sulla debolezza, sulla meschinità, sulla « umanità » degli dèi. Aristofane che aveva messo in canzonatura Eracle e Posidone e i loro colleghi dell'Olimpo, non aveva compiuto una così sistematica demolizione della maestà dei vecchi numi; distruggere la credenza negli dèi non era del resto nelle sue intenzioni di conservatore tenace. Gran parte degli elementi di satira che troviamo in Luciano sono ripetuti dagli apologeti: come le vicende di Apollo con Giacinto e Dafne, la sua servitù, le vicende dei semidèi, il moltiplicarsi delle nuove divinità; e tuttavia la somiglianza fra gli apologeti e' Luciano non va oltre l'affinità del soggetto. Luciano demolisce per demolire: le colpe e le debolezze degli dèi li abbassano al grado umano, li screditano nella stima degli uomini. Il mondo olimpico cade, ma questa rovina non è oggetto che di ironia: Luciano vuole svelare compiutamente l'intima assurdità e risibilità di questo mondo crollante, ma di rado, o mai se il *De sacrificiis* non è suo, giunge allo sdegno. Negli apologeti invece, anche in quelli che ricorrono a frizzi ed ironie, prorompe aperta la condanna, quella condanna che cade sui presunti dèi impotenti, ridicoli, malvagi da parte del Dio unico, santo e onnipotente: essi demoliscono per far posto alla nuova fede. Per efficacia di rappresentazione artistica sono per lo più inferiori a Luciano, perchè spinti dal desiderio di giungere a un risultato pratico, non possono indugiarsi a tratteggiare compiacentemente quadretti mitologici come il loro contemporaneo, ma

accennano rapidamente ai miti che paiono loro più dimostrativi, spesso con una sola pennellata o con una scarna designazione; di altri miti, che pure sarebbero stati efficaci per screditare i vecchi dèi, non toccano neppure. La loro importanza non è nell'arte, è nel pensiero: se Luciano resta un letterato, un retore, sia pure di ingegno e di gusto tale da non confondersi con i contemporanei, gli apologeti sono anche apostoli, nei quali l'ardore della causa che vogliono sostenere prevale sullo spirito di critica, lo soverchia nell'atto stesso in cui questo sta per esprimersi e prende posizione dominante nell'animo e nella parola.

Assai significativo per tale situazione è il modo diverso con cui uno stesso argomento è stato svolto. In Luciano, p. es., è uno dei temi dominanti l'impunità che gli dèi lasciano agli uomini che li oltraggiano e diventa argomento capitale per mostrare l'impotenza di questi dèi e togliere ogni ritegno all'empietà degli uomini. Gli apologeti invece si servono di questo argomento – e limitatamente – soltanto per mostrare l'insensibilità della materia di cui sono formati gli idoli, e non l'usano contro la concezione degli dèi, perchè per loro il concetto di Dio non parte dal timore – che dai dialoghi di Luciano appare una delle maggiori radici della fede e della venerazione per gli dèi – bensì è costituito di giustizia e di amore. Per questo gli apologeti mettono essenzialmente in luce la mancanza di moralità che è negli dèi, la loro bassezza morale e tralasciano l'argomento di Luciano, che pure era ovvio e popolare. Molti altri esempi si potrebbero addurre per mostrare che nell'accogliere gli elementi forniti dalla tradizione gli apologeti sono meno servili di quello che uno sguardo preconcetto o superficiale possa far credere.

Si può affermare che qualcuno degli apologeti si sia servito direttamente di Luciano? Tracce decisive non ve ne sono. Gli argomenti che sono comuni erano troppo noti e diffusi perchè occorra spiegare la coincidenza con plagi; altri argomenti che sono capitali in Luciano non sono neppure accennati dagli apologeti (p. es. la soggezione degli dèi al fato). In definitiva non pare che il Samosateno abbia influito su di loro più della restante tradizione antimitica. Tuttavia la lettura di Luciano ha un'importanza speciale per il nostro argomento, perchè recandoci tracce copiose della polemica mordace dei cinici e delle altre scuole, ci fa meglio conoscere le condizioni di spirito fra cui è sorta e si è sviluppata l'apologetica cristiana.

Non demolire, come Luciano, ma conservare il fondo dei miti, liberandoli da ciò che più offendeva gli animi, vuole il gruppo di filosofi platonici e neo-pitagorici a cui ho già accennato. La loro critica è informata da un pensiero religioso, ma si differenzia radicalmente da quella degli apologeti, dato lo scopo conservativo che si propone, e non è il caso di stabilire confronti.

Una corrente alla quale abbiamo invece veduto riannodarsi alcuni apologeti è quella evemeristica. In tanto naufragio di testi non si può dire in quale misura abbiano preso da fonti pagane. Di Evemero, o direttamente, o traverso la tradizione enniana, per quanto ne sappiamo dalle poche notizie conservateci in Lattanzio, non pare che si siano giovati. Forse fornirono qualche copia di materiali, elaborati poi liberamente, i libri περὶ Θεῶν di Apollodoro, citato da Atenagora, ma è da credere che attingessero sopratutto alla tradizione viva.

Opinione che il Geffcken viene esprimendo nel suo commentario ad Aristide e ad Atenagora è che gli apologeti abbiano attinto a compilazioni doxografiche, non solo i passi e le sentenze di poeti e di filosofi, ma pressochè tutti gli accenni alla mitologia classica e la confutazione di essa. Manuali mitografici non ne mancavano certamente e non si può escludere ogni dipendenza; sopratutto non oserei farlo recisamente per Aristide. Ma in generale i caratteri degli accenni che gli apologeti dànno dei miti paiono designare una derivazione da tradizione viva, da ricordi accumulatisi via via nella mente, molto più che da manuali sistematici. Ed essenzialmente per due ragioni: anzitutto per la grande notorietà e direi banalità dei miti di cui gli apologeti parlano. Quale persona meno che mediocremente colta non sapeva degli amori di Zeus e delle orgie di Dioniso? Omero si insegnava nelle scuole, e le scuole pagane non erano interdette a uno scolaro cristiano, neppure da Tertulliano; senza contare poi che i nostri apologeti quasi certamente vennero tutti al cristianesimo dal paganesimo. Inoltre, salvo che in Aristide, l'esposizione dei miti non è fatta con ordine metodico; ma sono ricordati man mano che si presentano alla mente per richiami repentini o per associazioni di immagini, secondo il libero gioco dell'attività della mente assai più che secondo lo schema di un manuale. Ricordiamo ancora che gli apologeti non intendevano fare opera di erudizione e sfoggio di letteratura, ma li stimolava invece uno scopo pratico da raggiungere, per cui badavano non tanto alla scelta di singoli esempi, quanto

a fare emergere da tutto il complesso dell'opera loro chiara, potente ed efficace la condanna della mitologia.

b) *in confronto coll' apologetica giudaica.*

In posizione affine per certi rispetti di fronte al paganesimo si sono trovati ebrei e cristiani. Gli uni e gli altri avevano un fondo comune da difendere: l'esistenza di un Dio unico spirituale, trascendente, e la creazione del mondo dal nulla per opera di Dio; tesi del tutto opposta a quella espressa nelle teorie e cosmogonie greche. Ma fino a che gli ebrei erano rimasti nei loro confini, avevano guardato i « Gentili » soltanto come adoratori di idoli materiali, schiavi di potenze malvagie, senza distinguere molto fra le diverse civiltà e religioni. Solo più tardi, venuti a contatto con la cultura greca, gli ebrei ellenisti considerano più particolarmente la loro religione ed esaminano con gli altri frutti del pensiero greco anche le concezioni mitologiche, dandone brevi confutazioni, di cui alcune ci sono pervenute.

L'affinità di posizione è causa di affinità maggiore tra la critica degli ebrei e dei cristiani, che tra quella dei cristiani e dei pagani. Questo hanno notato il Geffcken e il Puech, il quale anzi crede che i cristiani abbiano imparato ad usare in modo nuovo le armi di critica, che avevano prese dalla tradizione pagana, appunto dagli ebrei. Questi avevano dato l'esempio di non farle servire più per la filosofia contro la poesia, come avveniva nel paganesimo, ma per il monoteismo contro il politeismo, per la rivelazione contro la filosofia e la poesia, e di unire alla demolizione del vecchio errore l'affermazione di un nuovo contenuto di fede. [1] In questo vi è certo molto di vero; ma altre osservazioni dobbiamo aggiungere, suggerite dal confronto dei testi. Gli Ebrei avevano dato esempio di una destinazione diversa delle vecchie armi; ma avevano dato per l'appunto esempio di quelle disposizioni e tendenze, che sono caratteristiche degli apologeti cristiani? Spingiamo un po' più innanzi l'osservazione.

Filone alessandrino nel *De decalogo,* [2] passando in rassegna gli errori in cui è caduta la mente umana rispetto a Dio, menziona l'adorazione degli elementi, l'adorazione degli idoli, il culto

(1) Puech, *Les apolog. grecs* p. 10 segg.
(2) Philonis alexandrini Opera ed. Cohn et Wendland - Reimer-Berlin.

egiziano per gli animali, degno non si sa se di riso o di compassione, e vi contrappone il primo concetto mosaico. Nel *De vita contemplativa* a questi errori aggiunse le interpretazioni fisiche ed etimologiche degli stoici e i miti sui semidèi, rimproverando la loro nascita piena di onta e di impurità. Altrove (*Leg. ad Caj.*) pare che ritenga Eracle, Dioniso, i Dioscuri come uomini che ebbero onori divini per le loro benemerenze; qualche parola contro l'antropomorfismo è ancora sparsa qua e là nelle sue opere.

Ci avvicinano di più all'apologetica cristiana i libri *Contra Apionem* di Flavio Giuseppe. Vi si concentrano, in pochi tratti, i principali noti capi di accusa contro gli dèi: impotenza, malvagità, antropomorfismo (II, 43). La responsabilità di tanta stoltezza è fatta risalire agli artefici e ai poeti, i quali furono lasciati liberi di rappresentare Dio a loro arbitrio (II, 35): i filosofi pagani pronunziarono, è vero, una condanna severa di queste favole (II, 36); ma le loro affermazioni sul vero Dio rimasero senza efficacia sul popolo, che continuò nell'errore. Non a torto Giuseppe ebreo rivendica alla sua nazione il vanto di avere esteso al popolo intero un concetto puro di Dio. Anzi, in questo momento di storia mossi dalla speciale condizione in cui si trovavano, gli ebrei cercano di diffondere la conoscenza del loro Dio anche oltre il proprio popolo. Ma nonostante questo desiderio di proselitismo si sente in essi il popolo superbo della sua posizione singolare e sdegnoso dell'avversario. Gli apologeti giudaici sono più lontani dalla realtà pagana che i cristiani: Filone non distingue quasi neppure le concezioni mitologiche dagli altri errori pagani; Giuseppe le condanna in quello che hanno di più grossolano e di più superficiale. Lo sdegno contro il nemico, più ancora che la fiducia di guadagnarsene l'animo – quella fiducia così viva e calda in Giustino, in Atenagora, e anche nel mediocre Aristide – hanno incitato all'attacco. Quindi si spiega perchè vi sia negli apologeti cristiani un più paziente studio delle convinzioni avversarie e una più attenta cura di penetrare esattamente nel loro pensiero.

Un elemento nuovo entra poi nella polemica condotta dai cristiani. Combattendo la forma bassamente umana degli dèi pagani, essi hanno dinanzi alla mente la pura umanità di Cristo, onde una preoccupazione evidentissima in Giustino, ma accennata anche in Atenagora e in Taziano, di far risaltare il confronto tra l'Incarnazione del Verbo e la degradazione degli dèi del mito, dal quale risulta l'abisso che separa le due concezioni. L'Incarnazione non

è un abbassamento della natura divina fino all'abbiezione delle passioni e delle colpe umane, secondo che l'uomo ingannato dai demoni ha potuto credere, ma è una elevazione dell'umanità, che si compie per un mistero profondo dell'economia divina. Questo pensiero pone gli apologeti cristiani davanti all'antropomorfismo in una posizione che è diversa da quella in cui si trovano gli ebrei: il fatto è evidente sopratutto in Giustino. Restano invece maggiormente nel solco segnato dalla tradizione giudaica Aristide – in cui le nuove forme della critica cristiana della mitologia non sono ancora sviluppate – e anche Teofilo, che ha più di mira il monoteismo che non l'ulteriore concetto della redenzione.

L'apologetica ebraica ha fornito forse a quella cristiana elementi per la critica delle forme più basse di religione (adorazione degli idoli e adorazione degli animali) in copia maggiore che non elementi per la critica dei miti. Su quelle forme essa si era trattenuta con una certa insistenza, forse anche perchè erano molto radicate nel terreno egizio-greco su cui il giudeo-ellenismo fioriva. Argomenti contro tale adorazione erano anche venuti – e in maggior quantità certamente – dall'Antico Testamento, che doveva essere familiare agli apologeti cristiani più di Filone o di Giuseppe ebreo. Teofilo infatti cita espressamente un passo di Habacuc e di Geremia (Teofilo II, 35) e Giustino riporta frequentemente, anche nelle apologie, versi di Salmi.

Ma ormai la lotta contro l'adorazione dei simulacri o contro altre manifestazioni inferiori di culto va facendosi meno importante nello sviluppo dell'apologetica cristiana, la quale intende colpire piuttosto l'errore della concezione che le forme in cui è degradata la pratica del culto.

La critica della mitologia in relazione con l'atteggiamento verso la filosofia e l'arte pagana.

Celebrata dai poeti e dagli artisti, dalle pratiche dei misteri e dei culti pubblici, od osteggiata da detrattori di varia natura, la mitologia occupava e aveva occupato di sè in larga misura gli animi delle persone colte oltre che del popolo; perciò la critica che ne viene fatta coinvolge necessariamente alcuni accenni al pensiero e alle altre manifestazioni della cultura pagana con cui essa aveva avuto relazioni ostili o favorevoli.

Abbiamo veduto che Giustino e Atenagora non sdegnano di riattaccarsi ai filosofi pagani che li avevano preceduti nella lotta contro le concezioni mitologiche ed idolatriche; anzi portano in favore della loro tesi il fatto che essa era già stata sostenuta dai pensatori pagani più illuminati e accreditati.

Atteggiamento nettamente diverso troviamo invece in Taziano e in Teofilo. Il mondo greco appare a Taziano come opposizione assoluta allo spirito cristiano, e perciò senza cercare se vi si trovi pure qualche elemento di verità e di vita, qualche partecipazione di bene, travolge in una condanna unica tutto il passato: religione, filosofia, poesia, arte, costume. Avviene in lui una ribellione completa della coscienza morale e filosofica: la sua rottura col passato vuole essere completa. Teofilo lo segue pur con minore vivacità e originalità di convinzione. Nessuno dei pensatori antichi trova grazia dinanzi a loro, perchè se pure qualcuno di essi cercò di scostarsi dagli errori comuni, non ebbe sufficiente forza per svincolarsene interamente. Socrate, p. es., fa ancora sacrificare un gallo ad Asclepio. Ora, a un cristiano non basta un parziale riconoscimento teorico; bisogna giungere alla liberazione totale dall'errore, anche praticamente. In questo sta appunto la loro forza e la forza della loro polemica: in quanto sentono di non sapere soltanto esprimere un'opinione filosofica, ma di avere una certezza e di portare la purificazione da ogni traccia del vergognoso traviamento religioso.

L'atteggiamento è dunque radicalmente diverso: Giustino e Atenagora sono disposti a vedere quanto di nobile e di nuono vi è stato nello sforzo della mente umana per avvicinarsi alla verità; Taziano e Teofilo sentono in modo soverchiante l'inanità, l'errore, la contraddizione che c'è in questo sforzo. Per gli uni il piano della redenzione è così grandioso che si estende anche retrospettivamente ai tempi precristiani; per gli altri il cristianesimo è visto piuttosto come una rivoluzione così radicale, che rompe ogni legame col passato pagano. Sono due aspetti parziali di una stessa verità.

La parte avuta dall'arte nella diffusione e nella conservazione dei miti ha fatto sì che gli apologeti tramandassero notizie e giudizi il cui interesse oltrepassa il campo della critica mitologica. Lasciando a uno studio a parte le notizie di carattere archeologico, l'atteggiamento che essi assunsero verso le espressioni artistiche della mitologia porta un contributo allo studio delle correnti manifestatesi tra i cristiani riguardo la cultura e la civiltà pagana. Come

già di fronte alla filosofia, si rivelano anche qui, sebbene in proporzioni diverse, gli oppositori assoluti e quelli che sanno invece distinguere e apprezzare con maggior gusto e larghezza di criterio i prodotti dell'arte pagana. Da una parte si guardava sopratutto l'infiltrazione degli elementi mitologici e dello spirito schiettamente pagano in ogni espressione di arte, e condannando lo spirito si condannava anche la forma, senza che nel fervore della propagazione delle idee si avesse avuto il tempo di fare giungere a maturità le forme nuove connaturali alle nuove idee. Dall'altra si guardava con più indulgente amore alle cose belle, consentendo a farle servire per i nuovi usi, tanto che nelle catacombe troviamo elementi decorativi mitologici, e persino, come decorazione, un Amore e Psiche nel cimitero di S. Domitilla, che però è unico nel suo genere. Alcuni elementi pagani passano invece come simbolo nel primo cristianesimo: il quale ha tale coscienza della sua forza intima e del suo potere di assimilazione, da non temere che l'assimilazione diventi confusione. Quindi vediamo ripetuta spesso con significato simbolico la figura di Orfeo. Così il mito di Eracle al bivio era diventato anche per i cristiani pura allegoria dell'animo umano in presenza della vita (v. Giust. *Apol.* II, XI, 2 segg.).

Restringendoci di nuovo agli scritti degli apologeti, vi troviamo sopratutto giudizi sui poeti e sulla poesia. Che la poesia sia stata il veicolo della diffusione della mitologia, non si può non riconoscerlo. È vero che per gli apologeti responsabilità iniziale dell'inganno non è nei poeti, ma nei dèmoni che li ispirano; ciò tuttavia non li salva dal biasimo di avere subíto l'inganno e di non essersi ribellati invece all'idea di un Dio brutale, impuro, avaro. La poesia è dunque tutta opera diabolica, opera di errore? No, anche i poeti hanno intraveduto e detto qualche cosa di vero; ma per Teofilo queste cose le hanno rubate ai profeti ebrei; i poeti come anche gli storici e i filosofi, di per sè non hanno scritto che favole stolte (II, 8) e piene di contraddizioni. Essi parlano di ispirazioni delle Muse: si tratta invece di ispirazione diabolica. Evidentemente Teofilo darebbe il bando a tutta la produzione poetica greca.

Altra tendenza presenta Atenagora. Anch'egli rimprovera Omero, apostrofandolo vivamente perchè rappresenta Are infuriato e Zeus schiavo della carnalità, e giudica siffatti racconti aberrazioni condannevoli; ma d'altra parte rileva con evidente soddisfazione le opinioni rette espresse da altri poeti, e mostra di avere inteso l'importanza che ha una bella forma per una più efficace affermazione

del pensiero e di non essere lontano dal riconoscere il valore non solo estetico, ma formativo, di una parte dell'antica letteratura pagana; e tutto ciò pur condannando risolutamente ogni credenza mitologica. Non proscrizione dell'arte dunque, ma l'esigenza che l'arte si ispiri a verità.

E a moralità, aggiungerebbe Taziano, che ha colpito l'impura esaltazione del vizio fatta dall'arte plastica greca.

Il significato e il valore della critica della mitologia.

Una lettura anche rapida delle apologie conduce a notare due fatti: la inferiorità della critica mitologica in confronto della parte espositiva della fede contenuta in questi scritti, e una notevole differenza tra la critica ancora bambina di Aristide e quella molto più matura e complessa di Atenagora, o vivace e personale di Taziano.

La critica della mitologia non occupa che una parte secondaria e subordinata nelle apologie, e non è condotta in modo esauriente; mentre nella parte dogmatica è raggiunta spesso una grande forza e audacia di pensiero, che tenta la costruzione della nuova filosofia del cristianesimo. E veramente l'interesse maggiore, lo scopo vero degli apologeti, specialmente di quelli greci, era l'esposizione della loro dottrina, per guadagnare ad essa nuovi proseliti. La fase critica in ogni costruzione di pensiero è necessaria, ma è pur sempre una fase che deve essere superata; tanto più da spiriti che si accingono all'opera loro con profonda convinzione e con ardente desiderio di apostolato, come Giustino e i suoi compagni di fede. Mentre essi scrivono per difesa ed esaltazione dei principii cristiani, i martiri attestano queste dottrine col sacrificio della loro vita, e Giustino stesso sente la propria vita in pericolo per le continue minace ed aggressioni del cinico Crescenzio, avversario indegno del nome di filosofo. (cfr. 2 *Apol.* III) Ma che cosa importa la vita in confronto della vittoria della verità? Gli apologeti aspirano più ad assicurare la libertà alle loro idee che a difendere la propria persona e quella dei loro correligionari; nella persecuzione che è loro mossa guardano più l'offesa alla giustizia e alla verità che il danno loro personale e mirano non a confondere ed abbattere l'avversario, ma ad attirarlo a sè. Non reca quindi stupore se

non si trattengono a lungo sugli errori dei pagani, perchè si limitano a colpirli in quello che hanno di più grave, e, direi, vi si trattengono tanto meno quanto maggiore è la loro genialità. Quindi Taziano tocca la mitologia quasi per digressione, considerandola null'altro che come parte di un piano più vasto; Giustino ne parla brevemente circoscrivendola anch'egli in una sua concezione sintetica; Teofilo vi si trattiene poco; solo Atenagora ne intraprende un esame più metodico – non può nemmeno dirsi più minuto – e riesce di tutti il meno incompleto.

Quanto poi alla diversità di valore tra il primo degli apologeti e i seguenti, oltre che della cultura e delle attitudini individuali, occorre tener conto che siamo ai primi saggi di critica mitologica cristiana in scritti d'una certa importanza. Precedenti ve ne erano stati quasi certamente, ma in forma di dispute vivaci, tra persone di non alta cultura, fra gente di popolo o tra accusati e magistrati, [1] quindi le armi non avevano ancora avuto modo di raffinarsi e perfezionarsi. Gli apologeti posteriori ad Aristide, che sono inoltre più colti di lui, trovano la via aperta e procedono più sicuri.

Richiamando ora alla mente i vari elementi raccolti via via, cerchiamo di stringere le fila per un giudizio complessivo. In confronto della tradizione pagana precedente, della migliore di essa, la critica dei nostri apologeti ci appare qualche volta faticosa e maldestra, e sopratutto, come notammo, incompleta. Se Atenagora tenta di darvi compostezza filosofica e talora movimento e calore oratorio; se Taziano ha qualche tratto felice per l'impetuosità del suo temperamento, anch'essi però nel complesso sono disuguali. Teofilo è scolorito nei suoi accenni, Aristide poi è del tutto monotono e non ha saputo penetrare il senso vivo dei miti che ricorda. I loro precedessori pagani hanno mostrato talvolta un'abilità dialettica maggiore e una preparazione erudita più vasta e sicura. Anche quanto a pregi letterarii, gli apologeti restano inferiori a Luciano. Il vero è che la ricchezza dell'erudizione e la perfezione dell'arte gli apologeti non la cercano neppure. Per capirne, non dico il valore, ma il significato – ciò che importa più che ogni altra cosa in questo nostro studio che non è puramente letterario – bisogna considerare la critica degli apologeti nel posto che le fu

(1) Cfr. l'esempio tipico, benchè posteriore, dell'interrogatorio del martire Acazio (v. LECLERCQ, *Les martyrs*, Paris, Oudin 1903).

assegnato dai suoi autori, in relazione allo scopo per cui fu concepita. Perciò dobbiamo metterla in rapporto col desiderio, che negli apologeti è vivissimo, di illuminare gli uomini immersi nell'errore, e non solo i dotti, ma tutte le creature, anche le più umili. Questo di nuovo portava il cristianesimo: l'estendere a tutti gli uomini quello che era apparso parzialmente allo spirito di qualche filosofo solitario, a Socrate e a Platone in metafisica, agli stoici in morale, (1) il dare alle idee di verità quella fecondità che non avevano ancora raggiunta, il farle diventare un principio di vita, efficace per tutte le anime umane, e non solo per quelle poche privilegiate che potevano segregarsi dal volgo. Quindi non pretese di scuola e di erudizione, quindi la concezione e il tono facile e popolare, eco di quello che usavano i predicatori e gli autori di più umili scritti.

Riconoscere le radici di questa critica che si spingono indietro nella tradizione precedente è cosa necessaria. Ma a che pro sottilizzare tanto – ipoteticamente – per vedere fino a che punto una probabile fonte è stata seguita letteralmente, dove è stata abbreviata, dove fraintesa, dove contaminata con altre, quando su probabili fonti dobbiamo limitarci più che altro a supposizioni; e, sopratutto, quando – e questo non dovrebbe dimenticarsi – abbiamo davanti autori che scrivono non per sfoggiare erudizione, ma per assolvere un mandato di cui sentono grave responsabilità? Il metodo delle sottili ricerche può testimoniare dell'erudizione e della regolarità di metodo da parte di chi l'usa; ma nel caso nostro non è sufficiente, esso solo, a far comprendere lo spirito e la natura degli scritti in questione.

Esagerando in sottigliezze può accadere che quando si è creduto di trovare le radici di ogni pensiero e d'ogni immagine nella filosofia stoica e nell'apologetica giudaica non si sia veduto affatto quello che a tali pensieri e a tali immagini deriva spontaneamente, naturalmente, intimamente dal concetto cristiano, il quale al tempo di cui parliamo ha già una tradizione sua. Perciò l'originalità degli apologeti di fronte alla tradizione pagana e giudaica precedente bisogna cercarla non in novità di forme, ma nel pensiero e nello spirito nuovo che li informa; poichè la nuova letteratura cristiana non è sorta per esercizio di arte, bensì per il bisogno di propa-

(1) Giustino dice che gli Stoici hanno detto buone cose in morale, perchè in utto il genere umano è innata la semenza del Verbo (2 *Ap.* VIII, 1)

gare una nuova fede, d'additare un nuovo indirizzo di vita, per esprimere un pensiero nuovo in relazione al nuovo modo di guardare a Dio, alle cose e agli uomini. Quindi il denso contenuto ricostruttivo delle apologie, (1) quindi la loro energica lotta contro ogni forma di errore, e la condanna radicale di esso, che abbiamo veduta. Se un filosofo pagano, pure proclamando la « empietà » dei miti, continuava a sacrificare agli dèi, il « filosofo » cristiano sa che dovrà sostenere la sua affermazione fino a morire piuttosto che riconoscere un dio del mito, anche solo con un atto esteriore di culto.

Certo non possiamo chiedere al 2° secolo quello che attendiamo da una critica moderna dei miti. Anche astraendo dalle condizioni diverse della cultura, noi studiamo ora su un passato morto e ne indaghiamo i segreti traverso le immaginazioni che esso ci trasmise. Nel 2° secolo la mitologia era ancora una realtà, sia pure malferma e vicina a tramontare. Gli apologeti ne intraprendono la critica non per studio, ma per necessità polemica, attuale, urgente. Tuttavia dobbiamo riconoscere che gli apologeti hanno cercato di elevarsi allo studio dei suoi principii e alla ricerca delle cause psicologiche che ne favorirono la formazione e ne colsero talvolta in maniera relativamente profonda il significato. E sopratutto dobbiamo riconoscere che combattendo la mitologia hanno trovato altre affermazioni sul Dio unico e perfetto e pensieri filosoficamente nobili e forti; per cui dall'insieme della loro opera appare l'elevatissimo concetto che avevano di Dio e l'ardore di propaganda che li animava. Ne consegue che la critica della mitologia fatta dai nostri apologeti, con i suoi pregi e con le sue lacune, forse non reca tanto contributo agli studi mitologici quanto allo studio della forza di affermazione e di espansione del Cristianesimo.

Dott.ssa MARIA CARENA.

(1) Significativo è a questo riguardo il biasimo acerbo che Teofilo ha per Evemero (III, 7), benchè ne segua la teoria sugli dèi. Evemero negò, non sostituì all'errore negato l'affermazione del vero Dio.

APPENDICE

Prospetto dei miti ricordati dagli apologeti.

I) — I MITI SUGLI DÈI.

Gruppo di miti riguardanti **Zeus**.

La violenza usata da Zeuz contro Crono	Arist. IX, 4; Giust. I, XXI, 5; Atenag. XX; *Oratio* 2; Taziano 9; Teofilo II, 5; (Min. Fel. XXI, 8). (Flavio Giuseppe *contra Ap.* II, 53).
Nascita di Zeus in Creta *Il sepolcro di Zeus* »	Teof. I, 10 (Min. Fel. XXI, 8; Tertulliano Ap. X, 11); Atenag. XXX; Taziano 27; Teof. II, 5.

Metamorfosi ed avventure erotiche di Zeus	metamorfosi in toro, in cigno, ecc. (per donne mortali)	Arist. IX, 6; Atenag. XXII; *Oratio* 2. (Tertull. *Apol.* XXI. 8).
	metamorfosi in dragone (per Persefone)	Atenag. XX; Taziano 10.
	» in aquila per Ganimede	Arist. IX; Taziano 10.
	(Sui rapporti fra Zeus e Ganimede anche Giustino I, XXV, 2; sui rapporti fra Zeus e la madre Rea: Atenag. XX; XXXII).	

Connubio di Zeus con Era	Arist. VIII, 3 (accenno indeterminato). Atenag. XXI; XXXII. Teof. I, 9; III, 3; *Cohort.* 2.

Zeus impotente	ha bisogno del soccorso di Briareo piange su Sarpedone dal quale non può allontanare la morte.	Giust. XXV, 2; *Cohort*, 2. Aten XXI; *Cohort.* 2

Zeus inghiotte Metide	Taz. 25; Teof. III, 3.
» » *Fanete*	Atenag. XX.

Accenno a varii aspetti sotto cui Zeus è venerato in Teof. I, 10.

I MITI SUGLI **dèi più antichi**.

Il primitivo connubio di Oceano e Teti	Atenag. XVIII; Teof. II, 3 *Cohort.* 2.

Violenza di Crono contro Urano — Giust. I, XXI, 5; Aten. XX; Taz. 8 (Crono tirannicida).

Battaglia di Zeus contro i Titani — Atenag. XX; XXI; Teofilo III, 29.

Crono divora i figli — Taz. 25; Teof. I, 9; III, 3; Atenag. XX.

Mito di **Rea ed Attis** — Arist. XI, 5; Giust. I, XXVII 4; Taz. 8. Teof. I, 9; I, 10; III, 8.

Ares

rimproverato per la sua violenza e il suo amore per le battaglie — Arist. X, 7; Aten. XXI; Taz. 8; Teofilo I, 9 (Clem. Al. *Protr.* II, 29) (Philodem. [φιλόμαχος] pagina 46, Gomperz).

ferito da Diomede — Atenag. XXI; Arist. VIII, 2; *Cohort.* 2. (Min. Fel. XXIV, 3; Tertull. Ap. XIV, 2 Clem. Al. *Protr.* II, 36; Giuseppe Ebreo *contra Ap.* II, 24).

Adulterio di **Afrodite** con **Ares** — Arist. X, 7; Aten. XXI; Taz. 34 *(Armonia) Oratio* 3 (Clem. Ales. *Protr.* II, 59; Min. Fel. XXIV, 7 Luc. *dial. deor.* 17; *Heracl. alleg. hom.* 69).

con Adone: Arist. XI; 3; Giust. XXV; Teof. I, 9.
con Anchise Arist. XI, 3; Atenag. XXI.

Alla sua corruzione, indeterminatamente, accenna Teof. III, 3.
Taz. (c. 8) chiama Afrod. protettrice dei coniugii.

Ferita da Diomede — Atenag. XXI; Teof. I, 9 (Min. Fel. XXIV 3).

Apollo *servo di Admeto* — Arist. VIII, 2 Atenag. XXI; Taz. 21. (Clem. Al. *Protr.* II, 55, 3. Tertull. *Ap.* XIV, 4; Min. Fel. XXIV 5. Luc. *Iupp. conf.* 8; Philod. p. 34. Gomperz).

avventura di Giacinto — Aten. XXI; Taz. 8; Teof. I, 9; *Oratio* 2.
deluso da Dafne — Taz. 8; 19; Teof. I, 9; *Oratio* 2.
(Lucian. *dial. d.* 13; » 16.)

Apollo citaredo — Arist. XI, 1; Taz. 8; Teof. II, 30.

accenno a malvage passioni — *pass. di Apollo* Giust. I, XXII.

Hermes — Arist. XI, 5; Interpretato come "verbo di Zeus„ in Giust. I, XXII, 2.

Efesto *tende inganno ad Atena* — Taz. 8.
Arist. XI; *zoppo – fabbro* — Teof. III, 3; (Heracl. *All. hom.* 26)

Atena *non è più vergine* — Taz. 8; Teof. III, 3;
Impara le arti femminili: Orat. 2

interpretata come λόγος — Giust. I, LXIV; *come* φρόνησις Atenag. XXII.

Posidone *accenno ai suoi amori* — Taz. 8; 25; Teof. II, 6; *navigatore* — Taz. 8. *Posidone Eretteo* — Atenag. I. (appena accennato)

Artemide — Arist. XI 2; Taz. 8 (maga); Teofilo I, 9.

Core *nascita da Zeus e da Rea* — Atenag. XX; XXX; Taz. 8.
incesto con Zeus; rapimento — Taz. 8; Arist. XI, 6; Taz. 9 *(il pianto di Demetra sulla figlia)* *Oratio*, 2.

interpretata come contraffazione dello spirito profetico. Giust. I, LXIV.

Prometeo — Taz. 21; Taz. 10.

Dioniso

Dioniso Zagreo:
- *Nascita di Dioniso Zagreo da Core e Zeus*, Aten. XV.
- *Passione di Dioniso* Arist. X, 8; Giust. I, LIV.
- *Tomba* » *in Delfi* Taz. 8.

Assimilato a Osiride — Atenag. XXVIII.

Dioniso tebano:
- *malvage passioni del dio* — Arist. X, 8; Giustino I, XXIII; Teof. I, 9; III, 3.
- *tirannia del dio in Tebe* — Taz. 8.
- *schernito come effeminato* — *Oratio*, 2.

II) — I MITI SUGLI EROI.

(eroi considerati alla stessa stregua degli dèi)

Asclepio
- *Arte medica*: Arist. X 5; Giust. I, LIV; Atenag. XXIX.
- *percosso dal fulmine di Zeus* — Arist. X, 5; Atenag. XXIX; Giust. I, XXI, 2; Taz. 21; Teof. I, 9; (Min. Fel. XXIII 7 Tert. *Ap.* XIV, 7; Clem. Al. *Protr.* II, 30; Luciano in più luoghi; Filodemo e altri (ed. Gomperz) p. 17).

Eracle
- *peregrinazioni e fatiche* Arist. X, 9; Giust. I, LIV.
- *suicidio* — Arist. X, 5; Giust. I, XXI, 2; Atenag. XXIX. Taz. 21; Teof. I, 9; *Oratio* 3 — (Min. Fel. XXIII, 7; XXIV, 5 — Tert. *adv. nat.* II, 14, 28; Arn. *ad. nat.* I, 41 Cicer. *de nat. d.* III, 15 41, — Luciano in più luoghi; Filod. (Gomp.) p. 17; Filone, de *vita contemplativa.)*

Dioscuri Giust, I, XXI; Atenag. XXIV; Taz. 10.

Perseo Giust. I, XXII; LIV, 8; Atenag. XXIX.

Adone (vedi Afrodite).

Atenagora ricorda ancora *mortali divinizzati*; Ino, Palemone, ecc. c. XXIX; Agamennone, Ettore, Celso, ecc. c. I e XIV.

Agli eroi secondo alcuni accenni di Giustino bisognerebbe ricollegare Dioniso.

III) — MITI RICORDATI SOLTANTO DA SINGOLI APOLOGETI.

In Atenagora

Miti locali (le figlie di Cecrope; Posidone Eretteo, ecc) c. I.
Miti orfici (Eracle, Crono; Fanete; nascita di Core ecc.) c. XX; XVIII.
Miti assiri c. XXX.
Amfiarao, Ino e Palemone c. XXIX.
Celeo e Metanica, Aristeo, ecc. c. XIV.
Elena = Adrastea; Agamennone = Zeus, ecc. c. I.

In Taziano

Miti retativi a costellazioni (il cigno, il cane di Erigone, ecc) c. 9, 10.
Metamorfosi (di Leto in quaglia, di Atena in Deifobo, ecc.) c. 10; c. 21.
Il sangue della Gorgone c. 8.
Atena ed Efesto c. 8.
Prometeo c. 10; c. 21.
Afrodite protettrice dei coniugii c. 8.
Armonia, Pasifae (catalogo delle statue; c. 32).
Tomba di Dioniso in Delfi, c. 8.

In Aristide

Giudizio di Paride c. VIII, 5.
Le Muse . IX, 6.

IV) — SINGOLARITÀ CHE TROVIAMO NEI NOSTRI APOLOGETI DELLE QUALI IGNORIAMO LA FONTE.

la morte di Stige in battaglia	Atenag. XXI.
Ermes κυλλός (?)	Arist. X, 3.
Dioniso ingoia serpenti	c. X, 8.

FINE.

IL CONCETTO DELLA DONNA NELLE OPERE DI TERTULLIANO.

(V. fasc. I, pagg. 5-29; fasc. II, pagg. 57-79).

La sposa e la madre: I precetti di Tertulliano intorno al matrimonio e alla vita della donna cristiana.

Nella società contemporanea di Tertulliano, in cui il paganesimo aveva ancora radici profonde, v'erano unioni strette prima della conversione d'uno dei coniugi e altre, che potevano annodarsi tra un pagano e una cristiana o viceversa.

Alcuni fedeli non sapevano come comportarsi nel primo di questi casi: se la moglie doveva cioè allontanarsi dal marito o se gli sposi dovevano continuare la vita comune; altri poi, nel secondo caso, messo da parte ogni scrupolo, senza consultare nessuno e tanto meno seguire i precetti evangelici contraevano il matrimonio con i pagani.

Tertulliano sente che è giunto il momento di parlare: egli contempla un caso avvenuto di recente sotto ai suoi occhi, a Cartagine, e che glie ne richiama alla mente altri consimili avvenuti nel passato. Si tratta d'una cristiana [1] che ha sposato fuori della Chiesa un pagano. L'audacia di donne siffatte riempie Tertulliano di sdegno: quali perversi consiglieri le hanno spinte a tale decisione e chi le ha autorizzate ad agire in simile modo? L'autorità, dalla quale potrebbe provenire una simile concezione è, dicesi, fondata sulle Scritture: ora, per quanto Tertulliano cerchi, nessuna scrittura permette simili unioni, perchè molti fraintendono la 1ª Epistola ai Corinti. [2] Essa contempla il caso di coloro che, già uniti in matri-

[1] *Ad ux.* II, « Igitur cum quaedam istis diebus nuptias suas de Ecclesia tolleret, id est, gentili coniungeretur, idque ab aliis retro factum recordarer, miratus aut ipsarum petulantiam aut consiliariorum praevaricationem, quod nulla scriptura eius facti licentiam profert... »

[2] I *Cor.*, VII, 12-14.

monio con un pagano, furono « sorpresi dalla fede. » Allora lo sposo convertito non deve abbandonare la sua compagna, dovrà rimanere con essa perchè la santificherà e forse la grazia potrà estendersi anche a lei. Perciò i cristiani che devono contrarre nozze non badino al testo di Paolo, che si applica solo a coloro che si sono sposati prima della conversione; essi devono, sia per le prime come per le seconde nozze, sposare soltanto una cristiana. Qui Tertulliano cerca di appianare una contraddizione; se il matrimonio con una pagana è una « contaminatio » per il cristiano che intende stringere tale vincolo, perchè non lo è ugualmente per colui che, « sorpreso dalla fede » è costretto a starsene con la moglie pagana? Perchè entrambi non devono premunirsi nella stessa maniera? ma all'uno è interdetto sposare e all'altro è imposto di perseverare? Ecco come ne esce Tertulliano: 1° Dio preferisce che il matrimonio non sia contratto piuttosto che disgiunto in seguito; 2° proibisce il divorzio tranne il caso d'adulterio e raccomanda la continenza; onde, mentre il fedele rimane libero di non perdere questa, il nuovo proselito cristiano ha l'obbligo di serbare la sposa pagana. Non è da credere che nel primo caso lo sposo sia « contaminato » e che i figli abbiano ad essere impuri: la grazia del battesimo li redime tutti. Nel secondo caso non avviene così: essendo lo sposo santificato prima delle nozze, se viene ad unirsi ad una « carne estranea » non può santificarla, perchè la fede non lo ha sorpreso quando già era unito ad essa. [1]

Questi consigli sono pieni di buon senso: essi infatti, se per un lato non portano la rottura tra persone già unite dal vincolo dell'amore, per un altro preludono alla formazione d'una famiglia nella quale il legame dell'affetto è reso più saldo dall'identità di credenze e di speranze.

In tal modo l'unione del fedele con una pagana è illegittima: « fideles gentilium matrimonia subeuntes stupri reos esse constat et arcendos ab omni communicatione fraternitatis... » [2]

A quale scopo Tertulliano tende con simili precetti? Credo voglia impedire gli scandali di unioni miste ed innalzare il matrimonio a vincolo più puro, a comunione d'anime e di pensieri. Così stabilisce con la teoria, ma d'altra parte la vita pratica dimostrava che il matrimonio di un pagano con una cristiana si risolveva in una incompatibilità di abitudini, di caratteri e di pensieri.

(1) *Ad ux.* II, 2.
(2) *Ibid.* II, 3.

Contrasti simili sono posti in luce nella descrizione delle occupazioni giornaliere di due sposi... [1] « si statio facienda est, maritus de die condicat ad balneas; si ieiunia observanda sunt maritus eadem die convivium exerceat; si procedendum erit nunquam magis familiae occupatio obveniat. Quis enim sinat coniugem suam visitandorum fratrum gratia vicatim aliena et quidem pauperiora quaeque tuguria circumire? quis nocturnis convocationibus si ita oportuerit, a latere suo adimi libenter feret? quis denique sollemnibus Paschae abnoctantem securus sustinebit? quis ad convivium dominicum illud quod infamant, sine sua suspicione dimittet? quis in carcerem ad osculanda vincula martyris reptare patietur? Iam vero alicui fratrum ad osculum convenire?..... Si et peregre frater adveniat, quod in aliena domo hospitium? si cui largiendum erit horreum, proma [2] praeclusa sunt..... Latebisne tu, cum lectulum, cum corpusculum tuum signas, cum aliquid immundum flatu exspuis, cum etiam per noctem exsurgis oratum, et non magiae aliquid videberis operari? Non sciet maritus, quid secreto ante omnem cibum gustes... [3] »

Riportai per intero il testo latino perchè gli accenni in esso contenuti sono importanti e, collegati con altre allusioni, permettono di rilevare quali fossero le occupazioni della donna cristiana e di constatare il mirabile accordo tra le virtù, che Tertulliano vuole adornino il mondo femminile, e la vita, che di esse è la migliore manifestazione.

Primieramenre si allude alle « stationes » l'uso delle quali assumeva allora importanza. Erano due giorni della settimana, il mercoledì ed il venerdì, dedicati essenzialmente al digiuno ed alla penitenza; [4] certamente il contrasto tra il marito a banchetto e la moglie che intendeva digiunare, non poteva essere più stridente! Guai poi se si fosse trattato d'una montanista, la quale avrebbe osservato digiuni e xerofagie [5] con un rigore ben più grande!

(1) *Ad ux.* II, 4, 5.

(2) *Proma:* le dispense (*cellaria*); da *promus,* (dispensiere) usato aggettivamente. Alcuni codici hanno *poma,* cattiva correzione.

(3) S'intende il pane eucaristico,

(4) Cfr.: *De ieiunio* I, 2; 10-14; *De orat.* 19, 23; *De an.*, 48; *De cor.* II; *De fuga,* I.

(5) La xerofagia era un'osservanza propria dei montanisti e comportava l'astinenza dalla carne, dai condimenti liquidi, dai frutti succolenti e dal vino. Il D'ALÈS (pag. 314-15, *Théologie de Tertullien*) m'apprende che queste xerofagie duravano ogni anno due settimane, alle quali si hanno da sottrarre il sabato e la domenica.

In secondo luogo si parla della ritrosia del marito per le visite ai poveri ed agli ammalati: questi non vede di buon occhio che la propria consorte scenda a contatto diretto con i poveri, con gli infelici nelle case più misere di Cartagine. Eppure la fratellanza e la carità operosa formano l'essenza del cristianesimo; la beneficenza, che per lungo tempo era considerata come un dovere civile e politico e consisteva in giochi, in viveri ed in danari largiti saltuariamente al popolo, aveva, a poco a poco, mutati i concetti ai quali s'ispirava, sotto l'influsso delle idee filosofiche. Il sentimento d'umanità era penetrato nei versi dei poeti, nei sermoni dei moralisti. Orazio (1) raccomanda a un prodigo di fare miglior uso della sua fortuna e Seneca (2) consiglia al ricco di soccorrere, di dare come un uomo deve dare ad altr'uomo: « ut homo homini. » Ma soltanto l'esempio della carità attiva potè mutare la teoria in principio attivo, o meglio l'impressione inalterabile che Gesù lasciò dietro sè ebbe la forza di trasformare il linguaggio in azione. Da allora la beneficenza s'impronta d'un carattere più umano e diviene lo slancio del ricco verso un disgraziato e del povero verso uno più povero.

La comunità cristiana si distinguerà ben presto per il fervore d'affetto che lega un membro all'altro e Tertulliano (3) osserva a questo proposito: « La cura che noi ci prendiamo dei bisognosi, la nostra caritatevole operosità sono divenute un segno che serve a distinguerci presso i nostri avversari. — Guardate, dicono, come uno è pronto a dare la vita per l'altro! — Quanto a loro sarebbero piuttosto pronti a togliersela scambievolmente. »

In Cartagine la carità era organizzata, voglio dire cioè che l'opera individuale era l'emanazione diretta della comunità cristiana, la quale aveva disciplinati i suoi membri a questo scopo. Tertulliano allude infatti all'esistenza d'una specie di cassa, d'un fondo per la beneficenza. « Non si creda che noi la formiamo imponendo una tassa di ammissione nelle nostre comunità - egli dice - la qual cosa sarebbe una specie di mercato della religione. Così non si procede tra noi; ma ognuno porta un modesto contributo in un determinato giorno del mese o quando gli piace, com'egli vuole e può, poichè nessuno viene costretto, ma ogni offerta è libera e

(1) *Serm.* II, 2, 103 segg.
(2) *De benef.* IV, II, 3-I IV, 3-I, VI, I-II, IV, I.
(3) *Apol.* 39.

spontanea. Questo si può chiamare veramente il peculio della pieta, poichè non già in gozzoviglie o in vane crapule noi lo spendiamo, ma sibbene per il mantenimento e la sepoltura dei poveri, per la cura dei fanciulli orfani e privi di fortuna, per l'assistenza dei vecchi confinati in casa dagli anni e dalle infermità, e ce ne serviamo altresì per venire in soccorso ai naufraghi e se ci sono dei nostri nelle miniere, nelle isole o comunque prigionieri... (1) Così io credo che la moglie cristiana, della quale parla Tertulliano, doveva avere alcuni giorni della settimana destinati a distribuire i soccorsi suoi o prelevati dalla cassa a tale scopo.

A fare oscillare il fragile edificio della felicità di un coniugio misto si aggiungono altre cause di malumore: le « adunanze notturne », la « messa » (2), tanto calunniata, e le feste religiose, alle quali la moglie cristiana non vuole mancare e che il marito pagano considera come novità sospette. Le adunanze dei cristiani erano varie: teneva il primo posto l'agape (3) ch'era un pasto comune tra i poveri e che si prolungava oltre la fine del giorno. Intorno ad essa erano diffuse molte calunnie: (4) si faceva ai cristiani come è noto, rimprovero d'intemperanza e accusa d'infanticidio e di abbominevole incesto. L'uno e l'altro Tertulliano confuta recisamente dimostrando come l'uomo a nessun prezzo, e tanto meno con la coscienza di sì mostruosi delitti, accetterebbe come ricompensa la vita eterna. Il passo trascritto dell'*Ad uxorem,* permette poi di distinguere tre specie di radunanze alle quali intendeva partecipare la moglie cristiana:

1° convocazioni ad epoche saltuarie che si prolungano nella serata (quis nocturnis convocationibus si ita oportuerit... etc.);

2° le solennità di Pasqua (quis denique sollemnibus Paschae abnoctantem... etc.)

3° l'agape domenicale (convivium dominicum illud... etc.).

(1) *Apol.* 39.

(2) Mi riferisco sempre al noto passo *Ad ux.* II, 4-5.

(3) *Apol.* 39 « Cena nostra de nomine rationem sui ostendit; id vocatur, quod dilectio penes Graecos est. Quantiscumque sumptibus constet, lucrum est pietatis nomine facere sumptum, siquidem inopes quosque refrigerio isto iuvamus, non qua penes vos parasiti affectant ad gloriam famulandae libertatis sub auctoramento ventris inter contumelias saginandi, sed qua penes Deum maior est contemplatio mediocrium...; non prius discumbitur, quam oratio ad Deum praegustetur; editur quantum esurientes capiunt, bibitur quantum pudicis utile est... ecc.

(4) *Apol.* 7: Dicimur sceleratissimi de sacramento infanticidii, et pabulo inde, et post convivium incesto, quod eversores luminum canes, lenones scilicet tenebrarum, ad libidinum impiarum inverecundiam procurent... etc. Cfr. pure i cap. 8-9.

Tertulliano, che ha difeso così nobilmente i cristiani, sembra che divenuto montanista, abbia dimenticato il passato e sia stato pronto a stender la mano ai pagani per segnare a dito i cattolici (psichici) e mettere in evidenza i loro pranzi ed i loro supposti disordini: « Apud te agape in caccabis fervet, fides in culinis calet, spes in ferculis iacet. Sed maioris est agape, quia per hanc adolescentes tui cum sororibus dormiunt. » [1]

Se i dissensi sorgevano tra i coniugi, perchè la moglie pretendeva partecipare a queste riunioni e condurre vita in relazione con le sue credenze, nuovi urti intervenivano nell'intimità della casa, dove la vita comune era obbligatoria.

« Latebisne tu cum lectulum, cum corpusculum tuum signas, cum aliquid immundum flatu exspuis, cum etiam per noctem exsurgis oratum, et non magiae aliquid videberis operari? Non sciet maritus, quid secreto ante omnem cibum gustes... » [2] e qui Tertulliano allude a tre atti di fede di grande importanza nella vita cristiana: il segno di croce, la preghiera, l'Eucaristia.

Il segno di croce è attestato in parecchi passi delle sue opere: [3] nel *De oratione* Tertulliano vi accenna spiegando il significato e l'efficacia della preghiera: essa [4] ha sostituito gli antichi sacrifizi, compie miracoli di pazienza quando è ispirata dalla giustizia, storna la collera del cielo, veglia anche per la salvezza dei nemici, chiede grazia per i persecutori. Essa guarisce gli ammalati, libera gli indemoniati, apre le porte delle prigioni, spezza i ferri degli innocenti, cancella i peccati, respinge le tentazioni. La preghiera è in fine « murus fidei, arma et tela nostra adversus hostem, qui nos undique observat. Itaque nunquam inermes incedamus. » [5] Essa si manifesta mediante un'attitudine determinata e mediante segni esteriori; l'uso era di inginocchiarsi, specialmente nei giorni di digiuno o di *statio,* [6] di stendere le braccia senza ostentazione e

(1) *De ieiunio,* 17.
(2) *Ad ux.* II, 5.
(3) *Ibid.* e 9 « Non furtiva signatio; *De cor.*, 3... quaecumque nos conversatio exercet, frontem crucis signaculo terimus. »
(4) *De orat.* 28; 29
(5) *Ibid.* 29. Tertulliano chiude il *De oratione* con una descrizione piena di slancio e di grazia che non so omettere: « Orat omnis creatura. Orant pecudes et ferae, et genua declinant, et egredientes de stabulis ac speluncis ad caelum non otiosi ore suspiciunt, vibrantes spiritum suo more. Sed et aves nunc exsurgentes eriguntur ad caelum, et alarum crucem pro manibus extendunt, et dicut aliquid, quod oratio videatur. »
(6) *De orat.* 23: « De genu quoque ponendo... *De corona,* 3.

rigidezza eccessiva, tenendo gli occhi rivolti al cielo e il capo scoperto. (1) Si pregava dappertutto nè bisognava omettere il segno di croce.

A un pagano tutte queste pratiche, delle quali coglieva soltanto l'esteriorità, dovevano parere stranissime e come confessa Tertulliano, facilmente sembrare operazioni magiche compiute in secreto dalla moglie.

Nell'Africa romana tutti credevano all'efficacia, alla realtà degli incantesimi e alla potenza dell'astrologia. Vi nacque infatti Apuleio, il quale consacra la sua Apologia a scolparsi dall'accusa di aver ammaliato la ricca vedova Pudentilla per poterla sposare; vi nacque pure Manilio, che nel suo poema sottomette l'uomo all'influenza degli astri. Il popolo tutto quanto era proclive alle pratiche superstiziose: prestava fede ai matematici o genetliaci, i quali traevano l'oroscopo e godevano fama e credito, (2) agli indovini (3) e poneva persino nelle fondamenta delle case scorpioni perchè lo preservassero a guisa di talismano dal flagello terribile di questi animali.

Nel passo preso in esame Tertulliano fa una chiara allusione, all'Eucaristia (4) che la sposa s'è portata a casa per comunicarsi al mattino a digiuno. Questa pratica che sarà stata pure assai misteriosa per il marito, si compieva di solito in chiesa nei « dominica sollemnia » (5) in presenza dei fedeli raccolti per pregare e che mettevano da parte gli affari per sentire tutta la gioia di questo giorno.

Accanto alle cerimonie religiose, rappresentate dalle agapi, dal sacrificio eucaristico, dalle preghiere domenicali, da quelle ordinarie e dalle pratiche del digiuno e delle stazioni, v'era la Pasqua, festa di grandissima importanza per una cristiana. Ad essa Ter-

(1) *Apol.* 30; *De orat.* 11; 17

(2) *De idolol.*, 9: « Sed magi et astrologi ab Oriente venerunt... Primi igitur stellarum interpretes natum Christum muntiaverunt...; *ibid.* « Expelluntur matematici »; cfr AGOST. *Conf* IV, 46; VII, 8-10

(3) *De anima*, 28; *Apolog.* 23: « Porro si et magi phantasmata edunt, et iam defunctorum infamant animas; si pueros in eloquium oraculi elidunt, si multa miracula... etc. »

(4) Sempre il passo riportato dell' « *Ad ux.* », II, 5.

(5) Per l'Eucaristia cfr: *D. c. f.* II, 11 « Aut sacrificium offertur aut Dei sermo administratur »; *Adv. Marc.* III, 22: « In omni loco sacrificium nomini meo offertur, et sacrificium mundum, gloriae scilicet relatio et benedictio et laus et hymni. » Per la « dominica » cfr. *De anima* 9; *De fuga*, 14. Per il riposo domenicale cfr. *De orat*, 23; *De corona*, 3.

tulliano fa pure allusione [1] parlando di preghiere continue che dovevano pronunziarsi nella notte dal sabato santo alla domenica.

Infine la sposa cristiana amava introdursi nelle prigioni a baciare le catene dei martiri: se colleghiamo questo accenno con il ricordo dell'anniversario della passione (natalicium) d'uno di essi, ben può dirsi, come del resto è noto, che il culto dei martiri appare già praticato al tempo di Tertulliano. [2]

Per ultima cosa il nostro autore parla del sentimento d'ospitalità; la sposa che egli ci ha descritto vorrebbe aprire la sua casa al « fratello » che viene di fuori, vorrebbe ristorarlo, invece... è costretta a negargli persino il pane. Forse l'aspetto povero e dimesso di questo viandante, che giunge tardi la sera e chiede con umiltà timorosa, ha destato come un senso di ripugnanza nel marito; egli l'avrà fatto cacciare come un mendico importuno, mentre la sposa, da un gesto o da una frase, avrà riconosciuto in lui un cristiano e avrà dovuto soffocare senza ribellione, il puro sentimento che la spingeva a soccorrere il proprio fratello.

Riunendo gli accenni contenuti nel passo citato, abbiamo potuto conoscere quali erano, o avrebbero dovuto essere, le occupazioni di una donna cristiana. La sua vita, così intesa, quanto era dissimile da quella d'una pagana! questa andava liberamente agli spettacoli ed alle cerimonie di qualsiasi genere, quella si occupava, come di un primo dovere, della beneficenza e poi poteva assistere a feste di famiglia, come ad es. fidanzamenti, nozze ed altre cerimonie indifferenti, le quali non avevano contatti diretti con l'idolatria. [3]

La semplice esteriorità di queste cose rivela la preoccupazione fissa di Tertulliano: egli vuole evitare alla donna occasioni di mostrarsi inutilmente in pubblico, di avere contatti con l'idolatria e, chiedendole di lavorare in casa e di uscirne soltanto per opere buone, le addita una vita più seria e morale, le apre l'animo alle cose del sentimento e dello spirito, lasciandola partecipare alle

(1) *Ad ux.* II, 5.

(2) *De cor.*, 3. Oblationes pro defunctis, pro nataliciis annua die facimus.

(3) *De idolol.*, 16: Circa officia vero privatorum et communium sollemnitatum, ut togae purae, ut sponsalium, ut nuptialium, ut nominalium, nullum putem periculum observari de flatu idololatriae quae intervenit... » *Toga pura* o *toga candida* era la toga virile che i giovinetti assumevano compiuto il 17° anno d'età, durante le feste pagane di *Libera*. Grecamente era detta δλόλευκος τήβεννος. (OEHLER I, p. 95 n.)

cerimonie sacre, ma d'altra parte le vieta in modo assoluto [1] di ingerirsi con troppa facilità e presunzione nella celebrazione delle pratiche religiose. La donna non deve affatto arrogarsi il diritto di insegnare e di battezzare come già fecero donne eretiche. Il battesimo è un sacramento così elevato che deve soltanto somministrarlo il vescovo, sommo rappresentante della gerarchia ecclesiastica, [2] o i preti od i diaconi, quando sono da lui delegati, perciò la donna non può usurpare funzioni che non le spettano. Tertulliano ha sentito profondamente il simbolismo dell'abluzione battesimale: mentre per un canto rivela che i pagani stessi, pur insensibili alla comprensione delle cose spirituali, hanno i loro battesimi nei riti di Iside, di Mitra, cospargono d'acqua lustrale statue, case, templi, città intere, adoperano le abluzioni nei giuochi Apollinari, Eleusini e riconoscono perciò, sia pure per istigazione del diavolo, l'azione lustrale dell'acqua, mostra l'eccellenza del battesimo cristiano che agisce direttamente sull'anima, purificandola, santificandola, dandole infine la vita. [3]

Gli accenni di Tertulliano ai due coniugi di cui abbiamo parlato a lungo, [4] lasciano facilmente supporre che la moglie fosse stata pagana e che, in seguito, durante il matrimonio, si convertisse. Quali e quante segrete lotte dovette sostenere prima di lasciarsi vincere dalla predicazione evangelica! Prima il timore di abbandonare gli dèi venerati un tempo e che formavano le tradizioni della sua famiglia, poi l'addio risoluto al passato, alla vita gaia e spensierata, per credere fermamente in un Dio unico che eguagliava lei stessa, misera e reietta, al più potente e le riprometteva le consolazioni di un avvenire migliore! Quante ansie per eludere la sorveglianza di quei di casa, largamente compensate dalla gioia di sentirsi migliore!

(1) *De bapt.*, 17: « Petulantia autem mulierum quae usurpavit docere, utique non etiam tinguendi ius sibi pariet...; *De praescript. haeret.*, 41: « Ipsae mulieres haereticae, quam procaces! quae audeant docere, contendere (disputare), exorcismos agere, curationes repromittere, forsitan et tingere. »

(2) *De bapt.* 17: Superest ad concludendam materiolam de observatione quoque dandi et accipiendi baptismi commonefacere. Dandi quidem habet ius summus sacerdos, qui est episcopus. Dehinc presbyteri et diaconi, non tamen sine episcopi auctoritate...»

(3) *De bapt.* 5: «... Nam sacris quibusdam per lavacrum initiantur, Isidis alicuius, aut Mithrae, ipsos etiam deos suos lavationibus efferunt. Ceterum villas, domos, templa totasque urbes aspergine circumlatae aquae expiant passim, certe ludis Apollinaribus et Eleusiniis tinguntur... etc. » Per il battesimo cristiano cfr. « *De bapt.* » special. i capp. 3, 4.

(4) *Ad ux.* II, 4 e 5.

Alle volte il marito viene a scoprire la verità: vuole allora o fare tornare la moglie ribelle alla religione dei padri, o si vale della sua fede, che potrebbe condurla al martirio mediante una denuncia, per abusare della sua fortuna o della sua persona. Di questi drammatici contrasti si sente l'eco nell'*ad uxorem* in cui Tertulliano contemplando il caso di cristiane che sposarono volontariamente un pagano, (1) pone innanzi tutto l'ambigua condizione di una sposa la quale, se il marito tollera la sua fede, è in balìa della sua consapevolezza, non può evitare la sua sospettosa curiosità e deve alla sua indulgenza ciò che può fare; se invece è intollerante, deve nascondere qualunque pratica e vivere in continuo timore. Ma i casi più gravi sono i seguenti: 1° alle volte il pagano sopporta la sposa cristiana soltanto perchè è ricca e per poterle sottrarre danaro quando gli pare e piace; 2° altre volte, mettendola nelle angustie di un'esistenza impossibile, la costringe a rinunciare o al patrimonio o alla fede. (2)

In queste disgraziatissime unioni la moglie è costretta a vivere in un ambiente a lei ostile, senza attrattive e privo di intime gioie: essa rimane fra lari stranieri e deve prendere parte a tutte le solennità di quei demoni travestiti da dèi, a tutte le feste di principio d'anno e di mese... « Et procedet de ianua laureata et lucernata, ut de novo consistorio libidinum publicarum; discumbet cum marito in sodalitiis, saepe in popinis, et ministrabit nonnumquam iniquis, solita quondam sanctis ministrare... Cuius manus desiderabit? de cuius poculo participabit? Quid maritus suus illi, vel marito quid illa cantabit? Audiat sane, audiat aliquid de scaena, de taberna, de ganea: quae Dei mentio?... (3)

Tra sposi così dissimili le vite tendono perciò a scopi e a fini diversi: l'uno vive per le cose del mondo, l'altra se ne è distaccata; l'uno pensa alla felicità presente, l'altra aspira alla futura. Sono come due viandanti che, giunti al crocicchio d'una strada, si separano: il pagano torna indietro, la cristiana va innanzi, anche tra rovi e spine. Tra di loro ormai: « omnia extranea, omnia

(1) *Ad ux.* II, 5.

(2) ibid: « Sustinent quidam, sed ut inculcent, ut illudant huiusmodi feminis, quarum arcana in periculum quod credunt servent, si forte laedandur ipsi; sustinent quarum dotes obiectione nominis mercedem silentii faciant, scilicet apud arbitrum speculatorem litigaturi. Quod pleraequae non providentes, aut re excruciata, aut fide perdita recesserunt. »

(3) *Ad ux.* II, 6.

inimica, omnia damnata » dice Tertulliano. (1) Egli però prevede l'obbiezione che potrebbe rivolgergli chi ha seguíto con attenzione i suoi ragionamenti: se tutti questi contrasti avvengono in famiglie in cui uno dei membri s'è unito volontariamente con un pagano, gli stessi dovrebbero prodursi per quelle spose che sono costrette a starsene con il marito, quando la fede le ha conquistate dopo il matrimonio.

Qui Tertulliano torna a ripetere, con maggiori particolari, pensieri manifestati altrove (2) dicendo (3) che in questo secondo caso le mogli hanno la scusa: 1° di essere state sorprese da Dio in questa unione e devono continuarla; 2° di essere fortificate dalla speranza di guadagnare lo sposo « infedele. » Per di più questo matrimonio finirà per essere felice dal momento che uno degli sposi è sotto il patrocinio della grazia divina. La conversione finisce per riempire di rispetto il marito che nota un miglioramento nella moglie e un timore reverenziale lo innalza a candidato della fede.

Invece colei che si gettò volontariamente in un matrimonio proibito non sarà felice. Per qual ragione? Ha fatto cosa contraria al volere di Dio e « quae Domino non placent, utique Dominum offendunt, utique a malo inferuntur. Hoc signi erit, quod solis petitoribus placet nomen christianum. Ideo inveniuntur, qui tales non exhorreant, ut exterminent, ut abripiant, ut a fide excludant. Habes causam, qua non dubites, nullum huiusmodi matrimonium prospere decurri; a malo conciliatur, a Domino vero damnatur. » (4) La ricerca di queste unioni miste deriva dall'ambizione: la Chiesa è povera, i bei partiti sono rari, per cui le donne ambiziose chiedono al diavolo lo sposo. Questa è una piaga del tempo e Tertulliano vuole vincere i turbamenti e le esitazioni delle cristiane che temono di unirsi con un uomo di condizione inferiore. Il d'Alès (5) osserva che « s'indovina che i matrimoni misti erano per i cristiani d'una certa posizione sociale una tentazione permanente di cui bisognava difenderli ad ogni costo: questa preoccupazione ispira a Tertulliano le sue parole più veementi, essa ecciterà ancora la sollecitudine pastorale di papa Callisto e di Cipriano. » Quindi la

(1) *Ad ux.* II, 6.
(2) Cfr. pag. 44.
(3) *Ad ux.* II, 7.
(4) *Ibid. Solis petitoribus,* cioè a quelli che cercano nel matrimonio sopratutto un vantaggio materiale.
(5) *Théologie de Tertullien,* pag. 375.

giovinetta cristiana, elevandosi al disopra di tutti i pregiudizî, anche se ricca, non deve sdegnare di congiungersi con un più povero, (1) poichè tutti i contrasti, gli urti e le animosità scompaiono dinanzi alla mirabile felicità del matrimonio cristiano, dovuta all'identità di pensieri, di fede e di sentimenti. Tertulliano non sa trovare parole adatte per esprimere la bellezza di una siffatta unione: « Unde sufficiamus ad enarrandam felicitatem eius matrimonii, quod Ecclesia conciliat et confirmat oblatio, et obsignat benedictio, angeli renuntiant..... Quale iugum fidelium duorum unius spei, unius disciplinae, eiusdem servitutis! Ambo fratres, ambo conservi, nulla spiritus carnisve discretio. Atquin vero duo in carne una; ubi caro una, unus et spiritus. » (2) Tutto è comune tra loro: insieme pregano, insieme si prosternano, insieme digiunano. L'uno insegna all'altro, l'uno esorta e sostiene l'altro; assistono insieme alle sacre cerimonie, condividono i dolori, le persecuzioni e il refrigerio della pace. Non hanno tra di loro segreti, non si sfuggono, non si dànno peso, fanno le visite ai poveri e largiscono, senza dispute, le elemosine. Soltanto a queste condizioni sono liberati dall'incubo di dovere fare di nascosto le loro devozioni e le loro pratiche quotidiane..... « non furtiva signatio, non trepida gratulatio, non mutua benedictio; sonant inter duos psalmi et hymni, et mutuo provocant, quis melius Deo suo cantet. » (3)

Questa descrizione bellissima ha importanza sotto due punti di vista differenti: essa addita la via per ricostruire l'edificio infranto della felicità coniugale, stabilendo su quali principii questa debba fondarsi; inoltre ci dà occasione di ricercare: 1° se il rituale primitivo del matrimonio cristiano è già costituito; 2° se il matrimonio può già dirsi un *sacramentum*. Se poniamo accanto alla frase testè riportata: « eius matrimonii quod Ecclesia conciliat, et confirmat oblatio et obsignat benedictio, » (4) quella del *De Monogamia:* (5) « Ut igitur in Domino nubas secundum Legem et Apostolum..... postulas ab Episcopo....., a presbyteris et diaconis..... a viduis..... Et coniungent vos in Ecclesia virgine, unius Christi unica sponsa, » e del *De pudicitia:* (6) « Penes nos occultae quoque coniunctiones...

(1) *Ad ux.* II, 8.
(2) *Ibid.* II, 8.
(3) *Ad ux.* II, 9.
(4) *Ibid.*
(5) *De Monog.*, II.
(6) *De pud.*, 4.

non prius apud Ecclesiam professae iuxta moechiam et fornicationem iudicari periclitantur » scorgiamo che si parla di nozze che « la Chiesa suggella » o « richieste all'Episcopo » o « contratte dinanzi alla Chiesa. » Le due prime citazioni sono decisive per potere affermare che il matrimonio si contraeva in chiesa in presenza dei fedeli mediante la benedizione d'un sacerdote, la terza ha da accogliersi con prudente riserbo. Se « penes nos » riguarda tutta quanta la comunità cristiana, senza distinzione di sette o di eresie, la frase ha uguale valore delle antecedenti; ma se riguarda i soli montanisti, va presa nel senso che le nozze montaniste siano le uniche legittime, perchè il *De pudicitia* è opera schiettamente ispirata dall'eresia frigia.

In ogni modo mi sembra che la sola frase dell'*Ad uxorem* ha di per sè stessa sufficiente valore per dimostrare che il matrimonio era una funzione religiosa liturgicamente fissata. Il Monceaux, a questo proposito, così pensa:... [1] « sovente i matrimoni dovevano fornire l'occasione d'un'assemblea di fedeli. A quell'epoca la Chiesa non faceva una legge della benedizione nuziale, ma, di fatto, la maggiore parte dei fedeli teneva a quella consacrazione divina della propria unione. Evidentemente nel passaggio del l. II *Ad uxorem* c'è un'allusione molto chiara ad una vera cerimonia dove figurava l'ufficio eucaristico. » Le ultime parole trasportano la questione in un campo più particolare che induce a ricercare se il matrimonio è considerato da Tertulliano come un vero e proprio sacramento. Per il Monceaux lo è. Il Guignebert [2] invece, dopo d'avere esposte le condizioni richieste da Tertulliano per un giusto matrimonio, si chiede: « È già il vero sacramento del matrimonio che Tertulliano vuole? Credo esagerato affermarlo. » Ma il Guignebert dovrebbe esporre gli argomenti della sua critica negativa. Il d'Alès [3] si avvicina al parere del Monceaux quando conclude: « ... nell'assemblea dei fedeli, dinanzi l'oblazione del santo sacrifizio e sotto la benedizione del vescovo, gli sposi si impegnavano l'uno all'altro. Come tutti i doni divini, quello del matrimonio è confidato alla Chiesa, bisogna perciò andarlo a chiedere al clero depositario del sacramento. » Si osservi a questo proposito che nella frase di Tert.: « matrimonium quod Ecclesia conciliat » (*Ad ux.* II, 9), la parola

(1) *Hist. litt. de l'Afriq. Chrét.* I, 24.
(2) *Tertullien* etc. p. 290.
(3) *Théologie de Tert.* pag. 376.

conciliat vuol essere intesa nel senso di: unisce (cfr. *De pud.* 8), ratifica, suggella; dal che si deduce il concetto di *Sacramentum* [1] nel senso carismatico e rituale.

Da quanto si desume dalle frasi sopra riportate, dell'*Ad uxorem,* del *De monogamia* e del *De pudicitia,* si può affermare che il matrimonio, celebrato in chiesa in presenza d'un sacerdote e dei fedeli è innanzi tutto un rito. Ma come il battesimo, che è pur esso un rito, assurge all'altezza di simbolo perchè ha la virtù di

(1) Quale valore si deve dare a questa parola? Tertulliano ha fatto di essa larghissimo uso adoperandola per esprimere concetti diversissimi.

Tra i molti ed eruditi studi sulla questione del sacramento in Tertulliano (D'ALÈS: *La théologie de Tert.* p. 321 e segg. RÉVILLE: *Du sens du mot sacramentum dans Tertullien* (Bibl. de l'Ecole des hautes Etudes, sciences religieuses t. I, p. 195), ultimo è il libro di E. DE BACKER: « Sacramentum, » *le mot et l'idée représentée en lui dans les œuvres de Tertullien,* 1911) mi convince più di tutti gli altri quello del TURMEL (*Tertullien,* Paris, 1905, p. 248 segg.) perchè collega i varî significati della parola in un'idea unica e fondamentale, che dà valore alle sue induzioni. Secondo questo studioso « sacramentum » cumula quattro funzioni negli scritti di Tertulliano: serve a designare, a seconda dei casi, un giuramento, una dottrina, un rito, un simbolo.

Quando ad esempio, osserva il Turmel, si legge che un soldato non può essere accettato come cristiano se rimane in servizio, perchè non vi è accordo possibile tra il sacramento divino e il sacramento del diavolo, (*De idol.* 9) si riconosce che la parola « sacramentum » oppone, in questo caso, il giuramento militare al giuramento che facevano i cristiani di rinunziare al diavolo, alle sue pompe e ai suoi angeli.

D'altra parte, quando l'autore dell'Apologetico accusa i filosofi ed i sacerdoti pagani d'aver tolto in prestito le loro teorie e i loro racconti « de nostris sacramentis » (*Apol.* 47) vuole evidentemente alludere alla dottrina cristiana o agli insegnamenti della dottrina cristiana. Ma la frase del *De baptismo,* « felix sacramentum » dell'acqua richiama alla mente l'idea di un rito. E per intendere il passaggio dell'*Adversus Iudaeos*, dove si legge che i serpenti di bronzo sui quali gli Ebrei dovevano portare i loro sguardi erano i « sacramenta » della croce del Cristo, bisogna tradurre *sacramenta* non con giuramento, nè con dottrina, nè con rito, ma con simbolo. Ma questi quattro significati sono uniti, sempre secondo il Turmel di cui enuncio il pensiero, mediante legami intimi, perchè alla loro base si trova l'idea di giuramento. Il sacramento è prima di tutto un giuramento per il quale il cristiano s'impegnava a servire Dio, proprio come il soldato romano pronunciava un « sacramentum » entrando nella legione. Ma l'impegno di servire Dio implicava l'impegno di accettare gli insegnamenti rivelati da Dio stesso. Per un'associazione naturale d'idee, la stessa parola, che designava l'atto del giuramento, servì a indicare il suo oggetto: di qui l'idea di dottrina collegata frequentemente alla parola sacramento. Di più il giuramento era pronunciato nel corso di riti determinati che ne rivelavano l'importanza. E questi riti traducevano, in forma sensibile, dei beni spirituali che il cristiano riceveva quando era accolto nella Chiesa. Essi erano dei simboli. Qui la legge dell'associazione delle idee esercitò pure la sua azione: il sacramento rinserrò – con la dottrina, oggetto del giuramento cristiano – i riti simbolici, che circondavano il giuramento e in generale tutti i simboli religiosi. Così pensa il Turmel al quale si può aderire, sebbene con qualche riserva.

lavare le tracce del peccato, di avviare verso il cammino dell'eternità, così il matrimonio, negli scritti di Tertulliano, assurge all'altezza di simbolo per ragioni affini.

Nell'*Adversus Marcionem* (1) Tertulliano commenta le parole di Paolo, (2) il quale paragona l'unione della Chiesa e di Cristo all'unione di due carni umane in questo modo: « propter hoc relinquet homo patrem et matrem, et erunt duo in carne una. Sacramentum hoc magnum est. » Alla parola μυστήριον (3) corrisponde nella latinità cristiana dei primi secoli e in Tertulliano la voce *sacramentum*, la quale ultima indica in questo caso una vera e propria cerimonia sacra – un sacramento nel senso usuale della parola – che mediante un rito avvince, con legami simbolici, la vita delle due persone che si promettono l'una all'altra.

Perciò in μυστήριον non scorgo « l'idea di un segreto divino » come intravede il Guignebert, e neppure alcuna relazione con l'identica parola usata dai pagani per indicare i loro misteri. Osservo soltanto che in questo periodo, in cui il latino ecclesiastico sta formandosi, la lingua nuova prende in prestito le parole al latino e al greco, alle quali trasforma il significato ideologico e il contenuto per adattarle al nuovo pensiero. E il pensiero che Tertulliano vuole esprimere è il seguente: il matrimonio è un sacramento soltanto dopochè un sacerdote ha celebrato il rito simbolico il quale suggella l'indissolubile unione degli sposi. Egli dunque solleva le nozze al disopra delle cose volgari dando ad esse altissimo significato. Soltanto se terremo presente questo concetto, potremo comprendere le condizioni prescritte da Tertulliano alla *inscindibilità* del matrimonio e che sono logiche conseguenze del suo pensiero.

Secondo il nostro adunque le nozze devono essere contratte:

1° Trà persone della stessa religione, idea che or ora illustrai seguendo passo passo il l. II *Ad uxorem*;

2° Devono essere indissolubili anche se il matrimonio sia stato ex violentia contractum. (4) Questa frase dell'*Adversus Marcionem*: « Quod si ex violentia contractum matrimonium stabit, quanto magis ex convenientia voluntarium » fa scorgere al Guignebert un

(1) *Adv. Marc.* v. 18.
(2) *Eph.* 5, 31 segg.
(3) *Eph.* 5, 32: μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστίν, ἐγὼ δὲ λέγω εἰς Κριστὸν καὶ εἰς τὴν ἐκκλησίαν.
(4) *Adv. Marc.* IV, 34.

biasimo per siffatte unioni, biasimo sufficientemente confermato dall'opposizione con il « matrimonium voluntarium. » La sua ipotesi è logica ove si consideri che, se in ogni tempo l'autorità paterna s'interpone nella deliberazione dei figli di prendere moglie, in quest'epoca di transizione e di incertezze religiose, molte volte la figlia avrà dovuto ex violentia accasarsi;

3° I figli devono contrarre le nozze con il consenso del padre: « ..... nec in terris filii sine consensu patrum recte et iure nubunt; » (1)

4° Le nozze non devono essere segrete – cioè non professate dinanzi alla Chiesa – perchè andrebbero confuse con quelle illecite. (2)

Questi pensieri, ch'io sarei tentata di chiamare le leggi di Tertulliano sul matrimonio, si collegano direttamente con altri in armonia con questi e fondamentali nei suoi scritti:

1° Con l'avversione al divorzio.

2° Con la condanna dell'adulterio.

Nel principio di questo capitolo mostrai che Tertulliano, combattendo il rilassamento del vincolo matrimoniale e la frequenza del divorzio, reagiva essenzialmente contro il vizio sociale unendo allo zelo del cristiano l'opera del moralista: qui il nostro dà valore di dottrina ai suoi pensieri. Già nell'*Apologetico,* nel *De cultu feminarum* e nell'*Ad uxorem* era apparsa chiara l'avversione alla poligamia ed alle nozze successive. Nell'*Adversus Marcionem* spunta l'idea montanista che gli è più cara e che svolgerà con progressivo rigore nel *De monogamia* e nel *De pudicitia:* « Nubendi iam modus ponitur, quem quidem apud nos spiritalis ratio Paracleto auctore defendit unum in fide matrimonium praescribens. » Frase che reca già in sè la condannna recisa del divorzio. Come al solito Tertulliano vuole confermare le sue idee appoggiandosi sull'autorità di qualche passo della Sacra Scrittura. Nel caso del divorzio si trova dinanzi a due sentenze opposte (che cerca di conciliare in pagine oscure e laboriose): 1ª a quella di Mosè (3) che concesse il *repudium* (libellus repudii) agli Ebrei a cagione della durezza del loro cuore; 2ª a quella di Cristo (4) che vietò il divorzio. Nel solo caso di adulterio esso è però concesso. Tuttavia Tertulliano crede

(1) *Ad ux.* II, 9.

(2) *De pud.* 4 dove interpreto « penes nos » « presso la cristianità tutta quanta ».

(3) *Deuteron.* 24, 1.

(4) Matt. 19, 8.

che il divorzio non spezzi il vincolo matrimoniale quantunque renda incompatibile la coabitazione dei coniugi. (1) Ma la moglie, qualora la separazione sia dovuta alla colpa del marito, non deve annodare altri vincoli che sarebbero adúlteri: essa è obbligata ad attendere ed a preparare il ritorno del compagno pentito. (2) Del pari il marito che fu costretto a cacciare la moglie colpevole deve vivere castamente senza sposare di nuovo, perchè diverrebbe adultero a sua volta. (3) In tal modo si può affermare con sicurezza che Tertulliano non ha mai ammesso la legittimità di un divorzio il quale permetta di stringere nuovi vincoli, ma sempre ha sostenuto l'indissolubilità del matrimonio anzi, esigendo da entrambi i coniugi castità e ritegno, si è rivelato difensore di questo vincolo e nemico delle seconde nozze. (4) Perciò nell'*Adv. Marc.* il nostro scrittore non ubbidisce soltanto a ragione di polemica quando elogia il matrimonio, combattendo il suo avversario che lo abbassa. Il passo seguente: « Non enim proicimus, sed deponimus nuptias; nec praescribimus, sed suademus sanctitatem, servantes et bonum et melius pro viribus cuiusque sectandum, tunc denique cuniugium exerte defendentes, cum inimice accusatur spurcitiae nomine in destructionem Creatoris, qui proinde coniugium pro rei honestate benedixit, incrementum generis humani, quemadmodum et universum conditionis in integros et bonos usus », (5) è dettato da seria convinzione, anzi è la schietta espressione del suo pensiero che abbiamo seguíto di pari passo con la cronologia degli scritti. Il Guignebert invece dice (6) che Tertulliano è un uomo del momento. « La sua logica è serrata, ma opportunista e molte volte succede che l'inflessibilità dei suoi ragionamenti d'avvocato lo spinga lontano dalla sua vera convinzione. »

(1) *Ad ux.* II, 2: « Ostendit iam in matrimonio agentem mulieris infidelis, mox gratia Dei conversum, perseverare cum uxore debere... denique divortium prohibet..... » Cfr. *De monog.* 5; 9 — *Adv. Marc.* IV 34.

(2) *De patient.* 12..... quid mirum quod etiam poenitentiae ministrat, solitae lapsis subvenire, cum disiuncto matrimonio, ex ea tamen causa qua licet seu viro seu feminae ad viduitatis perseverantiam sustineri, haec exspectat, haec exoptat, haec exorat paenitentiam quandoque inituris salutem. Quantum boni utrique confert! alterum adulterum non facit, alterum emendat.

(3) *De monog.* 9: « Nam et nubere legitime non potest repudiata; et si quid tale commiserit sine matrimonii nomine, non capit elogium adulterii, qua adulterium in matrimonio crimen est?..... Itaque sine causa dices, Deum vivo marito nolle repudiatam alii viro iungi, quasi mortuo velit..... cfr. *Adv. Marc.* IV, 34.

(4) Delle seconde nozze si parlerà nel capitolo: « La vedova ».

(5) *Adv. Marc.* I, 29.

(6) *Tertullien* etc. p. 289.

Saremmo qui in presenza di quei voltafaccia quasi involontari: Tertulliano riabilita la carne soltanto perchè Marcione, suo nemico, la deprime..... Marcione vieta le nozze e proscrive la generazione; questo basta perchè Tertulliano faccia sue le idee di Paolo e anche le esageri per annientare il suo avversario. Non so come il Guignebert riesca a pensare in questo modo: se l'*Adv. Marc.* fosse posteriore al *De exhortatione castitatis*, al *De monogamia* o al *De pudicitia*, nei quali il rigorismo spinto all'estremo induce, se non a condannare sempre, per lo meno a disapprovare le nozze, sarei proclive a dargli ragione; ma siccome è anteriore a queste opere, Tertulliano – che finora ha avuto parole di elogio per l'unione coniugale – è in pieno accordo con quanto ha detto.

Nemico acerrimo di qualunque debolezza, sprezzatore dell'amore e perciò non atto a scusare le colpe dovute ad esso, Tertulliano condanna in modo assoluto l'adulterio. Per lui il peccato non risiede soltanto... « in osculis et in amplexibus, et in ipsa carnis congressione... » [1] ma in qualunque sguardo di desiderio, in qualunque movimento impudico in fondo all'animo.

In tal modo egli distingue un delitto di pensiero che precede e prepara l'azione malvagia; inoltre il passaggio del *De idololatria* predispone a comprendere lo sdegno furibondo di Tertulliano, che si riversa con parole veementi nel trattato schiettamente montanista *De pudicitia*.

Il cammino che la donna deve seguire è perciò chiaramente tracciato: essa sarà la sposa unica e fedele del marito, al quale dovrà rendere dolce la vita condividendone pensieri e sentimenti.

Ma sarà pure buona madre, contenta dei figli che allieteranno la sua casa? La donna mádre non ha attratto la sollecitudine di Tertulliano: immerso nelle speculazioni teologiche, egli è passato accanto a ciò che la vita ha di più bello, senza manifestare per intero il suo pensiero. Tuttavia si riesce in parte a colmar questa lacuna della sua mente. Prima che il montanismo lo conquistasse interamente, Tertulliano sa trovare parole e frasi in lode della famiglia: innanzi tutto quando proclama la santa indissolubilità del matrimonio non condanna i figli i quali dovranno nascere soltanto da nozze legittime, perchè ogni altro legame è adultero. [2] Clemente Alessandrino dirà, [3] in stile fiorito, che « la corona della donna

(1) *De idolol.* 2.
(2) *Adv. Marc.* 23: « parvulorum... quorum tota causa connubium est. »
(3) *Paed.* II, 8.

è il marito, che quella del marito sono le nozze e i fiori delle nozze sono i figliuoli... » E Tertulliano gli farà eco quando esige con linguaggio molto realistico il rispetto per le opere della natura: la generazione e la maternità. Qui la donna è degna di rispetto e santa, perchè madre. (1) Ma a poco a poco Tertulliano si stacca dalle cose terrene: la preoccupazione della fine del mondo e il desiderio della salvezza individuale gli fanno scorgere nella famiglia un carico inutile ed impacciante. Il cristiano dovrà allora tendere al cielo e non occuparsi di cose inutili: a che pro caricarsi di figli che saranno un ingombro nel gran giorno finale e prossimo? a che pro dare prole allo Stato il quale, per averla, è obbligato a chiederla mediante leggi? (2) La rivolta ideale s'è compiuta, e Tertulliano pensa che bisogna rompere assolutamente con la « carne » in quanto, posto ch'è più salutare non avere figli, è un delitto impedire con l'aborto che la sposa divenga madre e ci si inganna quando si crede di sposare una donna sterile. (3) Il giorno supremo non dovrà sorprendere il mondo mentre è immerso nei godimenti del senso, perchè il diavolo s'incaricherà allora delle nozze e delle nascite. (4)

Come si vede, il concetto montanista e millenarista della fine del mondo spostò, negli scritti di Tertulliano, il valore di determinate virtù famigliari: mentre contribuì a dare un posto esiguo alla donna, a rendere inutile la maternità, diede un altissimo pregio alla verginità ed alla castità nel matrimonio.

Tuttavia mi sembra che non si debba dare soverchio peso ai pensieri montanisti di Tertulliano, perchè sono il riflesso di teorie spirituali che non hanno più relazione con la donna come ho voluto

(1) *Adv. Marc.* III, 11: « Age iam, perora in illa sanctissima et reverenda opera naturae;... carnis atque animae originem destrue;... etc; *De carne Christ.* 4: « Invehere iam et in ipsum mulieris enitentis pudorem vel pro periculo honorandum, vel pro natura religiosum. »

(2) *Ad ux.* I, 5: « nobis otium est... satis de salute nostra securi sumus ut liberis vacemus?... *De exhort. cast.* 12... « importunitas liberorum, ad quos suscipiendos legibus compelluntur homines. » – *De monog.*, 16.

(3) *De exhort. cast.* 12: « Sufficiant ad consilium viduitatis vel ista, praecipue apud nos, importunitas liberorum... Quid ergo facies si novam uxorem de tua conscientia impleveris? dissolvas medicaminibus conceptum? Puto nobis non magis licere nascentem necare, quam natum.... Aliqua, opinor, sterilis prospicietur.... etc. »

(4) *Ad ux.* I, 5: « Cur enim Dominus vae praegnantibus et nutricantibus cecinit, nisi quia filiorum impedimenta testatur, in illa die expeditionis incommodum futura? Cfr. *De monog.* 16; 19; *De exhort. cast.* 9.

ritrarla. Scopo mio fu di studiarla quale era ai tempi di Tertulliano e come egli, l'autore del *De cultu feminarum* avrebbe voluto che fosse nella vita pratica e sociale. Ciò mi ha portato inevitabilmente a trascurare in lieve parte le elucubrazioni teologiche di Tertulliano per dare maggiore risalto a tutto quanto prelude alla trasformazione della donna da pagana a cristiana, a tutto quanto ha interesse immediato per il mondo muliebre, per il nostro io, che deve pur tanto al passato e alla forza del tempo.

Tertulliano ha esagerato molte cose nella sua morale, ma ha pure saputo dettare norme d'una vita migliore e più sana, che segnano, in parte, un ritorno verso l'antico. La donna appare allora una mirabile creazione del sentimento morale, una epurazione della realtà. Balza dagli scritti del nostro africano rinnovata da una bellezza nuova che dall'animo traspare sul viso, modesta, casta, ricca di virtù e di pregi morali. Il destino aveva collocato la « sua donna » compagna dell'uomo, ma il peccato la rese sua schiava: (1) di qui traspare quella necessità di pentimento e di espiazione sulla quale Tertulliano ha insistito tanto. Il riscatto però esiste, perchè la donna, se sdegna il lusso eccessivo, la civetteria, i divertimenti pagani e vive una vita interiore, aspirando alle cose del cielo, potrà tornare all'originaria sua purezza.

Essa dovrà allora ubbidienza e fedeltà al marito di cui è suddita, ma non schiava; dividerà le cure domestiche con gli obblighi cristiani e si dedicherà, con slancio sincero dell'animo, alla carità.

La sua vita, così intesa, è una professione di fede umana nella quale essa ha una missione nobilissima da compiere.

II.

LA BIMBA E LA FANCIULLA.

Quantunque Tertulliano abbia manifestato nei suoi scritti poca simpatia per la famiglia, o meglio per la figliuolanza, anche se nata da unioni legittime, tuttavia non ha partecipato affatto alle idee correnti nel suo tempo su questo argomento. L'eccessivo desiderio di purezza, di elevazione morale e l'esagerata rigidezza montanista,

(1) *Adv. Marc.* II, 2.

hanno distrutto, alla fine della sua opera, iniziata con tanto e così giusto risentimento contro la decadenza della vita sociale, tutti i concetti ch'era venuto manifestando, ma non gli impedirono di compiere opera di moralista che sa indicare i mali e apprestare talvolta il rimedio. Purtroppo il male era grandissimo: rimedio pronto e troppo frequente all'odioso carico dei figli l'aborto, l'infanticidio, l'esposizione dei nati; alcune leggi erano state promulgate in proposito, ma la loro efficacia si riduceva a poco, mentre la vita si svolgeva in aperto contrasto con esse. Tertulliano esprime quest'idea quando dice che « nullae leges tam impune, tam secure eluduntur » (1). Nell'Apologetico poi, dopo d'avere scolpato i cristiani dell'accusa d'infanticidio, rivolge al popolo le seguenti mordaci parole: « Quod vultis ex his circumstantibus et in Christianorum sanguinem hiantibus, ex ipsis etiam vobis iustissimis et severissimis in nos praesidibus apud conscientias pulsem qui natos sibi liberos enecent? » (2) Aggiunge che la morte data a questi neonati è ben più crudele d'una rapida immolazione: molti soffocano le loro creaturine nell'acqua o le espongono al freddo, alla fame e talvolta alla crudele voracità dei cani. (3) Si sa infatti che per non compiere l'infanticidio si scivolava in un delitto non minore, anzi più grave per le conseguenze alle quali dava origine, consistente nell'esposizione dei nati. (4)

I bimbi e le bimbe erano raccolti da gente che li allevava per destinarli a mestieri infami, il più delle volte alla prostituzione o alla schiavitù. (5)

Gli apologeti cristiani hanno posto in luce le inaspettate e drammatiche sorprese che l'esposizione dei nati prepara ai parenti stessi.

Clemente Alessandrino, scagliandosi contro la lussuria che ha dilagato per la città e ne è divenuta la legge, grida con orrore: « I disgraziati non comprendono quali tragedie sconosciute si nascondono sotto i loro disordini. Hanno dimenticato i bimbi esposti da loro; non sanno che quel prostituto, quella cortigiana è il loro figlio, la loro figlia... »

(1) *Ad nat.* I, 15.
(2) *Apol.* 9.
(3) *Ibid.*
(4) LATT. *Div. Inst.* V, 9; VI, 20: « Natos ex se pueros aut strangulant, aut, si nimium pii fuerint, exponunt.... Quos falsa pietas cogit exponere. »
(5) GIUST. *Apol.* I, 27, dove dice che quasi tutti quelli che sono stati così esposti, non soltanto bimbe, ma anche bimbi, sono allevati per la prostituzione. Cfr. LATT. *Div. Inst.* VI, 20.

« Le sapienti leggi permettono queste cose ed essi possono peccare legalmente e chiamano libertà l'innominabile piacere. Crede di essere libero dall'adulterio chi è adultero contro la natura, ma lo sopragiunge la giustizia vendicatrice delle sue colpe. » [1]

Tertulliano narra una pietosa storia che toccò al prefetto Fusciano, [2] il quale aveva comperato da un mercante di schiavi un giovanetto. Dopo avere abusato di lui e d'averlo relegato in campagna, circostanze inattese fanno riconoscere in costui il figlio stesso di Fusciano. Entrambi i genitori, disperati, si uccidono lasciando per testamento i loro beni a quel disgraziato « non ad hereditatem, sed ad stipendium stupri et incesti » dice ironicamente Tertulliano, il quale può esclamare con impeto sdegnoso: « Quando esponete i bimbi, sperando che la pubblica pietà li raccoglierà e che troveranno parenti migliori di voi, dimenticate i pericoli dell'incesto, il caso orrendo che fate loro arrischiare. » [3]

Tertulliano respinge come spaventose queste pratiche abbominevoli e, dall'elevato suo concetto del matrimonio possiamo argomentare che l'allevamento e l'educazione dei figli dovevano imporsi ai genitori come un dovere necessario. Negli scritti del nostro ho cercato invano di rintracciare i concetti in relazione all'infanzia delle bambine, all'istruzione da impartire loro, alle occupazioni e ai reciproci rapporti tra la madre e le figlie, perchè questo argomento, che dovrebbe informare il presente capitolo, non lo interessa affatto.

Soltanto quando le idee montaniste si sono radicate profondamente nel suo spirito, egli dedica un libro, il *De virginibus velandis* alle giovinette, alle quali palesa la necessità di velarsi. Imposizione singolare, ma che è la logica conseguenza del suo modo di pensare: la donna – come fu detto sopra – è un pericolo per l'uomo, è la tentazione diabolica che s'interpone tra lui e il cielo, perciò bisogna mascherare questa bellezza insidiosa.

Tenterò tuttavia di rintracciare gli antecedenti del pensiero di Tertulliano, il quale è noto soltanto nella fase rigoristica della sua vita. Mi sembra che le riflessioni applicabili alle giovinette possano desumersi da quei punti dei suoi scritti che lasciano intravvedere il futuro montanista.

(1) *Paed.* III, 3.

(2) L'ALLARD (*Les esclaves chrétiens*, pag. 338-39) pensa si tratti forse del prefetto di quel nome che viveva al II sec. e fu contemporaneo di M. Aurelio.

(3) *Ad nat.* I, 15.

Egli manifesta nelle sue opere due concetti della vita e de mondo che sono agli antipodi: 1° nell'*Apologetico* respinge l'accusa lanciata ai cristiani di essere « infructuosi negotiis; » essi sono invece persone che vivono come tutti, che abitano il mondo come i pagani, che frequentano lo stesso foro, lo stesso mercato, gli stessi bagni, le stesse botteghe, gli stessi alberghi, le stesse fiere. Navigano i mari come i pagani, lavorano del pari la terra e scambiano del pari i prodotti delle arti e del lavoro. (1) Soltanto la disciplina, o meglio l'orrore per tutto ciò che ha contatto con l'idolatria, distingue gli uni dagli altri. (2) In opere posteriori il cristiano ed il pagano sono presentati invece come due principii opposti, quello del bene e quello del male.

Nel *De corona* e nel *De idololatria* pone pure in rilievo l'incompatibilità di credenze e, poichè lo spettacolo della vita quale era allora doveva ripugnare al cristiano, ad ogni istante si accende la polemica per sapere quale professione esso avrebbe potuto esercitare senza macchiarsi d'idolatria. Su questo tema Tertulliano spinge il suo scrupolo a minuzie incredibili: posto che il principale delitto del genere umano, il più grande reato del secolo è l'idolatria, egli, che vede dappertutto tracce di paganesimo, scorge ugualmente dappertutto il male. In questo modo se la prende successivamente con i fabbricanti d'idoli, con quelli addetti all'ornamentazione dei templi e delle statue, con gli astrologi, con i maghi, con i maestri di scuola, con i professori di letteratura, con i negozianti, con i provveditori di merci ai sacrificatori, con quelli che decorano e illuminano le case nei giorni delle feste dello Stato, con quelli che occupano cariche pubbliche, con quelli che prestano servizio militare, perchè tutti quanti esercitano queste professioni o questi mestieri si macchiano d'idolatria. (3)

Così la vita viene da lui ridotta ad un esercizio contemplativo. Gli antecedenti di questo ascetismo o isolamento dalle cose terrene si sentivano già nelle ultime frasi dell'*Apologetico,* che esprimevano il desiderio di uscire al più presto dal secolo, e in parecchie dell'*Ad martyras,* nelle quali il mondo viene paragonato ad una prigione. Sotto l'influenza di tali pensieri l'uomo è indotto ad aspirare alla beatitudine eterna mediante una vita integerrima, senza contatti

(1) *Apol.* 42.

(2) *De idolol.* 1: « principale crimen generis humani, summus saeculi reatus, tota causa iudicii idololatria est. »

(3) *De idolol.* specialmente i cap. 4, 8, 9, 10, 11.

con l'idolatria e senza comunanza con la donna. In quest'angolo appartato delle idee sulla fine del mondo, sull'inutilità dei figli, credo che si possa desumere ciò che Tertulliano ha pensato delle fanciulle. Non solo, ma poichè egli colloca agli antipodi l'uomo e la donna, quali nemici teorici, che la natura predispone invece al reciproco amore, agli antipodi pure deve ricercarsi, negli scritti, il concetto del bimbo e della bimba. Al primo non negherà le gioie dello studio, alla seconda precluderà ogni godimento intellettuale; sotto questo aspetto Tertulliano si ricollega direttamente a buona parte della tradizione classica, che propendeva a considerare la donna come un essere di grado inferiore. Già con Aristotele [1] si delinea quella rivalità tra i due sessi, tramandata in giudizi insolenti su chi è più debole, e che è passata anche attraverso alla filosofia.

In tal modo Tertulliano pone il problema dell'educazione soltanto per il bimbo, ma all'opposto di Clemente Alessandrino, il quale loda « gli esercizi corporali perchè conferiscono alla salute, infondono studio e ardore di curare non solo il vigore del corpo, ma anche quello dell'anima, » [2] comincia col disapprovare la ginnastica. Il nostro Africano non ha mai saputo approvare le corse dello stadio, che chiama « insensate, » gli sforzi per lanciare il disco e i salti « stravaganti » ; nè ha potuto lodare quella scienza la quale ha lo scopo di sviluppare artificialmente il corpo, perciò di riformare o disfare l'opera divina. La lotta è per lui un'invenzione del diavolo e il movimento dei lottatori gli ricorda l'elasticità del serpente, « vigorosa per abbrancare, obliqua per soppiantare, viscida per sfuggire. » [3] I Romani abbandonarono pure la nobile fatica di lavorare i campi e di rendere fertile la terra, per adottare i giuochi della palestra che sfibrano il corpo e lo stancano senza scopo e che sono un prodotto della dissoluzione dei Greci.

Tertulliano non ha dunque compreso l'importanza dello sviluppo fisico e le benefiche ripercussioni che esso può esercitare sull'intelletto. Egli non dà alcun valore al corpo e disprezza la forza brutale quando sentenzia gravemente: « Spiritus enim dominatur, caro famulatur, » [4] frase nella quale afferma il dominio dello

(1) *Ars Poet.* 15.
(2) *Paed.* III, 10.
(3) *De spect.* 18.
(4) *De baptis.* 4.

spirito sul corpo e che vorrebbe giustificare la sua avversione per l'educazione fisica.

Intellettualmente quale istruzione si deve impartire al bimbo? Tertulliano sentiva il fascino della coltura profana, penetrata nel suo animo giovanile e che manifesta ampiamente nei suoi scritti, nei quali la vasta erudizione dell'uomo conoscitore di storia, di mitologia e di letteratura, si unisce alla perizia del legislatore. Perciò apre al bimbo la soglia della scuola e gli permette di apprendere le lettere, quantunque gli vieti in modo assoluto di divenirne maestro. In apparenza si contraddice, perchè chi ascolta ed impara è esposto ai medesimi pericoli di chi insegna; ma per lui il paganesimo si radica più profondamente nella mente d'un insegnante. Innanzi tutto questi dovrà spiegare il nome degli dèi, la loro genealogia, osservare le feste in loro onore, celebrare le Quinquatrie, consacrare a Minerva il primo stipendio datogli da ogni scolaro e inghirlandare la scuola in onore di Flora. Di più apprendere ed insegnare, dice, sono due cose ben differenti, perchè se un « fedele » insegna la letteratura è fuori di dubbio che, spiegando una dottrina pagana, deve farla valere: comunicandola la conferma, narrandola ne rende testimonianza. (1) Perciò il bimbo cristiano non deve ripudiare la letteratura che è « instrumentum ad omnem vitam »; (2) ma, studiando, saprà da sè stesso respingere quanto ha relazione con l'idolatria. In altre parole, Tertulliano non ha il coraggio di distruggere il metodo d'insegnamento del suo tempo, che consisteva in un insieme di nozioni impartite successivamente dal primo maestro, poi dal grammatico e finalmente dal retore, ma accanto a questo studio esige l'apprendimento della sacra Scrittura. Anzi, in taluni scritti, parrebbe che l'insegnamento unico, quello che racchiude ogni verità e solo può dare buoni frutti e sani godimenti, sia quello dei testi religiosi. Nel *De praescrip. haeret.* (3) per combattere le eresie, si scaglia con impeto contro le dottrine umane o meglio contro la filosofia, la quale somministra « la materia alla sapienza mondana facendosi arrogantemente interprete della natura divina e dei decreti della provvidenza celeste. » Tertulliano non sa spiegare gli sforzi degli uomini per indagare il mistero della vita e della morte, perchè tutte le risposte alle affannose ricerche si tro-

(1) *De idolol.* 10.
(2) *Ibid.*
(3) *De praescript. haeret.* 7.

vano nel Vangelo: « Che cosa vi è dunque di comune tra Atene e Gerusalemme? fra l'Accademia e la Chiesa? fra gli eretici e i cristiani? La nostra dottrina deriva dal portico di Salomone il quale ci ha insegnato doversi ricercare Dio nella semplicità del cuore. Tengano a mente ciò quelli che hanno inventato un cristianesimo stoico, platonico, dialettico: noi non abbiamo alcun bisogno di curiosità dopo la venuta di Gesù Cristo, nè di ricerche dopo il suo Vangelo... » (1) Concetto questo che torna ad informare il 1° cap. del *De virg. veland.* e pure il 1° cap. del *De Monog.*

Quest'istruzione religiosa, che per l'uomo non si scompagna dallo studio delle lettere profane, è senza dubbio quella che Tertulliano unicamente propugna per le giovinette: essa si accorderebbe con il genere di vita loro imposto. Standosene in casa, facilmente, senza l'aiuto di maestri o di persone estranee, possono apprendere la sacra Scrittura. Dato poi che le lettere sono piene di pericolo e la fanciulla non ha proprio nessuna necessità di essere erudita, non sarà gran male ove sia privata di questa cultura. Infine una delle occupazioni concesse alla donna fuori delle pareti domestiche è l'esercizio della carità: ora l'impulso ad essa sarà la conseguenza immediata della comprensione del Vangelo.

La ragione della disuguaglianza nell'educazione dei due sessi dipende dalla logica misogina di Tertulliano: molte e ripetute volte egli ha detto che la donna è pericolosa ed in pericolo, e perciò non deve mostrarsi troppo. Ora, applicando questi medesimi concetti alla giovinetta, risulta che essa dovrà condurre vita appartata e nascosta per evitare di essere un danno agli altri e per evitare a sè stessa il pericolo dell'idolatria. Quest'ultima era un grande guaio a cui il bimbo non poteva sfuggire: essa lo prendeva dalla culla e lo accompagnava fino alla morte. (2)

L'educazione che Tertulliano vorrà impartire alle bimbe sarà perciò in aperta contraddizione con quella del suo tempo che si compiva tutta quanta sotto la protezione delle divinità pagane. Per prima cosa, non appena nasceva una piccina, la madre rivolgeva alle divinità le più ardenti preghiere, perchè la bellezza fosse compartita alla sua creatura. (3) La madre cristiana non innalzerà certamente una così futile preghiera: essa conosce la vanità che

(1) *De praescript. haeret.* 7.
(2) *De an.* 39: « Ita omnes idololatria obstetrice nascuntur. »
(3) Giov. *Sat.* x, v. 289 segg.

risiede nell'apparenza delle cose ed aspira ad altro. Come già ebbi occasione di mostrare, Tertulliano considera la bellezza come un dono inutile, un'arma pericolosa, importuna a chi la possiede, fatale a chi la desidera e, pur riconoscendola una felice condizione del corpo, un ornamento aggiunto all'opera divina, « un vago velo gettato sull'animo, » tuttavia trova che è da temersi « per gli oltraggi e la violenza che conduce seco. » (1) Pertanto il timore, unito al disprezzo per tutto ciò che tende a dare risalto alla bellezza naturale od alterata con arte fittizia, fa sì che Tertulliano guardi diritto all'anima e trascuri il corpo. Così l'augurio della bellezza fisica non accompagnerà l'infanzia della bimba, ma piuttosto la madre cercherà di crescerla buona, virtuosa e pudica, ispirandole l'amore al bene e al prossimo. Nè l'educazione si compirà sotto la protezione di molte divinità pagane, tanto care agli antichi e all'efficace protezione delle quali si credeva fermamente. V'erano infatti spiriti protettori d'ogni cosa e dèi che personificavano il principio di qualunque genere d'attività: Iterduca e Domiduca presiedevano alle passeggiate, Mens, Deus Catius Pater, Consus e Sentia ornavano l'intelligenza Volumnus o Volumna e Stimula formavano la volontà, Paventia proteggeva contro la paura. Tertulliano rompe con tutta la tradizione classica, anzi la disprezza perchè – evidentemente – ha strettissima relazione con l'idolatria. L'uso richiedeva pure che si attaccassero al collo delle bimbe innumerevoli amuleti che dovevano avere il potere di facilitare la dentizione e di respingere i maleficii, e talvolta persino rigettarli sugli autori. Presso i pagani era diffusa anticamente la credenza nella « fascinatio, » operazione che privava chi ne era vittima della propria volontà, rendendolo facile strumento del malvolere altrui. Tertulliano la teme e l'attribuisce talvolta al diavolo, perchè l'odio al bene è la sua caratteristica, e tal' altra a Dio stesso, perchè « è lui che giudica l'orgoglio innalzando l'umile ed abbassando il superbo »; (2) perciò su questo punto non è facile conoscere quale fosse il suo pensiero. Egli però consiglia alle fanciulle di ripararsi col velo contro qualunque malefica influenza, e alle bimbe non dà esortazione di sorta: in ogni caso è da ritenere che egli sostituisse ai preservativi superstiziosi dei pagani una difesa spirituale consistente nella preghiera.

(1) *D. c. f.* II, 2.
(2) *De virg. vel.* 15.

Da Ovidio, [1] da Lattanzio [2] e da Gerolamo [3] sappiamo che i trastulli ed i passatempi prediletti delle bimbe erano le bambole (pupi et pupae) e le palle dai colori variopinti. Quando la stanchezza vinceva le piccine, esse sedevano presso la vecchia nutrice, la quale deliziava le loro tenere menti con racconti meravigliosi di fate, che stringevano d'ansia e di gioia i loro cuori. [4] Con l'andare del tempo all'ozio beato dell'infanzia succedevano gli anni nei quali le giovinette dovevano imparare i lavori del loro sesso. Quali erano queste occupazioni? Mi sembra si possano desumere da un passo del *De exhort. cast.* [5] nel quale vengono esaminate le ragioni che spingono l'uomo a prendere moglie... « praetendimus necessitates adminiculorum, domum administrandam, familiam regendam, loculos, claves custodiendas, lanificium dispensandum, victum procurandum, curas domesticas. »

Perciò la giovinetta dovrà presto imparare il cucito, la tessitura, il modo di amministrare e ordinare la casa per divenire una buona padrona ed un'abile massaia. Anzi, poichè nel *De cultu feminarum* s'esortano le donne a starsene in casa e ad occupare le mani col lavoro del tessere e del filare, il gusto a queste occupazioni bisognava ispirarlo alle fanciulle mentre crescevano.

In ogni tempo agli scrittori che s'interessarono delle donne, piacque esaltare le virtù domestiche e rimpiangerne la diserzione o la scomparsa. In epoca in cui declina l'austera tradizione romana, Svetonio ricorda [6] ugualmente, quasi per restaurare l'amore all'occupazione manuale, che le figlie e le nepoti di Augusto filavano e tessevano. E se Columella [7] lamenta l'ozio e la disoccupazione della maggior parte delle donne, troppo ingolfate nei piaceri per sorvegliare i lavori di filatura, ciò vuol dire che queste cure domestiche, anche se trascurate, dovevano essere quelle proprie ed esclusive delle donne. Noi sappiamo che la dissoluzione dell'età imperiale aveva fatto abbandonare molte occupazioni: tuttavia epitafi degli ultimi tempi di questa convulsa e fortunosa epoca [8]

(1) *Metamorf.* x, 262 « pictae pilae, grata puellis munera. »
(2) Lattanz. *Div. Inst.* ii, 4; 13; 14.
(3) Gerol. *Epist.* 128, 1.
(4) Cfr. Friedlaender, *Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms* u. s. w. v. I vol. appendice, pag. 52-7, dove riporta la favola di Amore e Psiche.
(5) Cap. 12.
(6) *Octavius,* 64.
(7) XII pref., 9
(8) Orelli-Henzen, n. 4639, 4860 e molti altri.

ripetono la lode classica, testificando la virtù delle donne che « rimasero in casa e filarono. » Perciò l'abbandono della nobile tradizione del lavoro domestico non fu mai generale: le famiglie modeste devono avere sempre serbato – forse anche costrette dalla necessità – le abitudini antiche. Infatti tanto Clemente Alessandrino, che lamentava la diserzione delle cure proprie del sesso femminile, quanto Tertulliano, che tenta di infondere nuovamente il gusto al lavoro, prendono di mira le alte classi sociali, perchè le descrizioni dateci del lusso raffinato e delle molli abitudini convengono soltanto ad esse.

Quindi lo scopo di Tertulliano è ispirare, specialmente nella giovinetta ricca, l'amore alle occupazioni manuali: alla filatura del lino, della lana, all'amministrazione della casa, in modo che quei nobili epiteti di « lanifica », « pia », « pudica », « casta », « domiseda », segnino un ritorno alle virtù delle donne antiche, non assoluto, ma temperato di dolcezza e di soavità di sentimento.

Clemente Alessandrino [1] è d'accordo col nostro sul modo di educare le giovinette: per lui la donna deve sapere provvedere alle necessità di casa e non ha di che vergognarsi se si avvicina alla madia o se cuoce i pasti per il marito. Come ebbi già occasione di accennare, Tertulliano è ostile all'istruzione intellettuale delle giovanette; tuttavia le necessità sociali richiedevano la conoscenza di determinate cognizioni impregnate per lo più di ricordi e di rievocazioni pagane. Alcuni scrittori ci rappresentano per l'appunto quale fosse la cultura femminile: Claudiano sotto Onorio, parla della fidanzata di questo imperatore alla quale sono noti i canti di Orfeo e di Saffo; [2] e Claudio Mario Vittore, poeta cristiano del v secolo, lamenta l'uso che permette alle vergini cristiane la lettura dei poeti del paganesimo, [3] ciò che prova le difficoltà immense incontrate dal cristianesimo prima di trionfare in modo definitivo.

Molte volte il paganesimo continuava a perpetuarsi nelle famiglie per opera del pedagogo incaricato dell'educazione dei bimbi;

(1) *Paed.* III, 10.
(2) *De nupt. Honorii et Mariae*, 232 segg.
(3) *Ep. ad Salmonem.* Si noti però che questo carme nell'unico manoscritto (Parisinus 7558, saec. IX) trovasi unito al poema biblico *Alethia* di Claudio Mario Vittore, ma col titolo: *S. Paulini epigramma*. Il primo editore, GANGNEIO (Lione, 1536, Parigi, 1545) l'attribuì a Cl. Mario Vittore col titolo improprio di *Epistola ad Salmonem* È una breve satira in 110 esametri intorno ai costumi del suo tempo.

altre volte avveniva l'opposto, cioè il cristianesimo penetrava nelle case ricche per opera degli schiavi o di gente umile, che diffondevano tra le donne ed i fanciulli la nuova dottrina.

Nell'età imperiale il canto e la danza erano entrati a far parte dell'educazione femminile: l'una e l'altra costituivano una vera e propria arte che destava grande ammirazione e talvolta procurava mariti alle fanciulle. Ma agli occhi di Tertulliano queste usanze dovevano parere – come del resto lo erano – mezzi per attrarre l'attenzione altrui, e perciò non consentanee affatto alle sue idee.

Le giovinette apprendevano pure a suonare gli strumenti a corda; ma quest'uso doveva essere antipatico a Tertulliano, il quale nella musica vedeva probabilmente un mezzo di seduzione o un'invenzione diabolica. Insomma, dagli scarsi accenni del nostro scrittore mi sembra che si possa dire con abbastanza sicurezza ch'egli propende per un'educazione seria e grave ispirata: 1° alle cure di casa e ai lavori manuali; 2° alla scrupolosa osservanza delle pratiche religiose.

Nel momento in cui la bimba è divenuta giovinetta, Tertulliano vede in essa la nemica, colei che, tentando l'uomo può perderlo. La sua diffidenza riguardo alla donna comincia a delinearsi allora ed è dovuta: 1° ad un senso di timore verso di essa, perchè ha dannato l'uomo; 2° al desiderio di redimerla ponendole dinanzi un ideale più severo.

Il rimedio contro il pericolo è trovato nel velo che è infatti, se ben si guarda, l'unico mezzo per occultare la donna, cancellare la sua individualità e farne sparire ogni grazia e bellezza. Nel *De virginibus velandis* Tert. tratta diffusamente di questo argomento, che tuttavia non è nuovo di sana pianta, ma si trova accennato da lui stesso in opere premontanistiche, cioè: 1° nel *De cultu feminarum* quando palesa alle donne l'ordine divino di velarsi: « Frustra laboratis ornatae videri, frustra peritissimos quosque structores capillaturae adhibetis. Deus vos velari iubet, credo ne quarundam capita videantur »; (1) 2° nel *De corona*, a proposito del velo che ricopre di solito il capo delle donne ebree quando escono di casa; (2) 3° nel *De oratione*, in cui perora in favore del velo, in chiesa, per le donne. (3) A queste opere si deve

(1) *D. c. f.* II, 7.
(2) *De corona* 4; 6.
(3) *De orat.* 21... 22

aggiungere il libro, scritto in greco e ispirato alle stesse idee, al quale fa allusione al principio del *De virginibus velandis.* (1) L'operetta che mi accingo ad esaminare brevemente, fu composta tra gli anni 198 e 211, ed in essa il Monceaux scorge un adattamento o rifacimento, con qualche aggiunta, di quella greca. L'influenza delle idee eretiche, che si sente vivace, si manifesta mediante una austera intransigenza e con la descrizione d'una visione montanista. (2)

Tertulliano sfiora e poi esamina un soggetto che destava l'interesse della comunità cristiana e particolarmente delle vergini: infatti vuole dare norme di vita per le sole giovinette, iniziando una polemica contro le idee e i concetti antichi e ponendosi in parziale contradizione con i costumi del suo tempo.

Nell'esordio afferma senza preamboli che vuole dimostrare la necessità di velare le vergini da quando escono dalla puerizia; in sussidio alla sua idea non ha dalla sua parte l'uso locale, che era vario in quanto, fin dall'antichità, si delineano due correnti: l'una propria ai popoli d'occidente, l'altra ai popoli d'oriente.

In occidente la donna sposata era obbligata a velarsi in chiesa, mentre la vergine era esente da qualunque precauzione; in oriente, fin dai tempi più remoti, la donna di qualunque età, razza o religione, si copriva il capo e il viso. A Cartagine poi le usanze variavano: già sappiamo come incedevano le pagane, perchè Tertulliano esaminò le acconciature del capo che le cristiane non avevano cuore di abbandonare. Ma contro l'andazzo della moda v'erano consigli d'indole generale dati dal clero al mondo muliebre e che inducevano le cristiane sposate a non uscire se non velate. (3) Alcune vergini imitavano l'esempio di coloro che adoperavano il velo, (4) ma altre, che Tertulliano chiama le « virgines hominum » non imitavano le prime, le « virgines Dei », e si mostravano scandolezzate perchè le loro compagne andavano velate. E queste ultime « malunt scandalizari quam provocari, » a torto, perchè esse non hanno ragione alcuna di scandalizzarsi, in quanto lo scandalo « non è l'esempio di una buona cosa, ma d'una cattiva che può spingere al male. » Le buone – continua il nostro ragionando sot-

(1) *De virg. vel.* 1: « Proprium iam negotium passus meae opinionis, latine quoque ostendam, virgines nostras velari oportere... »
(2) *Ibid.* 17.
(3) *De cor.*, 3; *ibid.* 14; *De orat.* 21; *D. c. f.* II, 7.
(4) *De virg. vel.* 17; *De cor.* 4.

tilmente – non scandalizzano nessuno tranne le menti perverse: quindi, posto che la modestia, la verecondia, il disprezzo della gloria ed altre virtù sono beni, coloro che si sdegnano di essi vengono a riconoscere che il male è in loro. (1) Di più il motivo del risentimento è infondato: « Quid enim si et incontinentes dicant se a continentibus scandalizari, continentia revocanda est, et ne multinubi scandalizentur, monogamia recusanda est? » (2) Perciò le fanciulle timorate avrebbero più ragione di lamentarsi dell'impudente petulanza delle « virgines hominum » che non queste ultime delle prime.

Per l'imposizione del velo alle giovinette non stanno dunque dalla parte di Tertulliano nè l'uso nè la tradizione: egli afferma (3) per tanto che risalirà direttamente alla verità, contro la quale « nulla può prescrivere, nè spazio di tempo, nè intercessione di persone, nè privilegio di regioni, » perchè il più sovente la consuetudine nata dall'ignoranza o dalla semplicità degli uomini, si fortifica, con il decorso degli anni, nell'uso e in questo modo prevale contro la verità. Tertulliano stabilisce una recisa distinzione tra la verità e la consuetudine: la prima è anteriore a qualunque cosa ed è sempiterna; la seconda può essere antica, ma se è contraria alla verità è ugualmente un errore, in quanto la verità condanna e vince l'eresia. Gettate le basi del suo ragionamento, l'autore del *De virginibus velandis* identifica Gesù con la verità e invoca quest'ultima con bell'impeto lirico: « Exsurge igitur, veritas, exsurge, et quasi de patientia erumpe: nullam volo consuetudinem defendas; nam iam et illa, sub qua te fruebaris, expungitur. Te esse demonstra quae virgines tegis. Ipsa scripturas tuas interpretare, quas consuetudo non novit. Si enim nosset, nunquam esset. » (4) Cristo è dunque la verità e la verita che è eterna – ciò va da sè, dice Tertulliano, e tanto peggio per quelli che la misconoscono – vuole che le vergini si velino. In sussidio della verità, cioè dell'imposizione del velo, adduce quattro categorie di ragioni:

1ª Ragioni d'indole psicologica. Se la vergine incede senza velo, ogni momento deve arrossire, esposta com'è agli sguardi di tutti. (5)

(1) *De virg. vel.* 3.
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.* 3.
(4) *Ibid.*
(5) *Ibid.* 2.

In questo modo lasciandosi vedere, subisce una specie di prostituzione spirituale che è più grave di quella fisica. « Omnis publicatio virginis bonae, stupri passio est – dice. – [1] Et tam vim carnis pati, minus est, quia de officio naturae venit. Sed cum spiritus ipse violatur in virgine, sublato velamine, didicit amittere quod tuebatur. »

Questo passo lascia scorgere chiaramente fino a qual punto Tertulliano ha spinto la sottigliezza delle sue induzioni e l'esagerazione delle sue vedute. Egli ha dotato la fanciulla d'una sensibilità così morbosa verso gli uomini da indurla a velarsi per il solo timore del loro sguardo; ma questa è in gran parte un'alterazione pericolosa del suo sentimento, prodotto dall'eccessivo timore verso la donna, timore che è composto di passione e di ricordo.

2ª Ragioni d'indole religiosa. Tertulliano risale direttamente alle prescrizioni di Paolo in relazione al velo che la donna deve portare. Intorno ad esse alcuni affermano che l'Apostolo, quando raccomanda il velo, non ha parlato affatto della vergine (virgo), ma ha fatto solanto menzione della donna (mulier). [2] Se egli avesse voluto che le vergini fossero state velate, le avrebbe nominate separatamente, vale a dire, distinte dalle donne. Infatti, quando tratta del matrimonio, prescrive [3] a parte le regole che le vergini devono osservare. In conseguenza esse non sono sottoposte alla legge del velo, dal momento che il loro nome non è pronunciato in questa legge. [4] Ma Tertulliano reputa che questa sia un'opinione errata, perchè, se si esaminano attentamente e ad una ad una le ragioni per le quali Paolo prescrive il velo, si vedrà che esse convengono tanto alle vergini quanto alle donne sposate. Infatti la parola « mulier » è un termine generale che comprende la vergine, la sposa, la vedova [5] e, come non si stabiliscono distinzioni per « vir » così non è necessario farne per « mulier. » [6] Dando simile valore alla parola di Paolo, egli ha evidentemente ragione di prescrivere il velo alle giovinette e, in tal guisa, ha dalla sua l'autorità d'un testo scritturale.

(1) *De virg. vel.* 3.
(2) I *Corint.* 11, 5.
(3) *Ibid.* 7, 34.
(4) *De virg. vel.* 4.
(5) *Ibid.*
(6) *Ibid.* 8.

3° ragioni d'indole disciplinare: esse hanno stretta affinità con le precedenti.

La disciplina ecclesiastica, severa per la donna alla quale impone di tacere in chiesa, di non insegnare, di non agire nel rito eucaristico, non dà nessuna prerogativa speciale alle vergini e tanto meno le dispensa dal velo. Nè vi è una ragione plausibile per lasciarle senza di esso; non certo per attrarre lo sguardo, menando vanto della loro santità. [1] Del resto sarebbe strano che le donne potessero distinguersi per la loro verginità, mentre gli uomini sarebbero ridotti a nascondere le loro virtù senza alcun segno che potesse metterli in evidenza. Forse che « debebunt etiam et ipsi aliqua sibi insignia defendere, aut pennas Garamantum, aut stropulos Barbarorum aut cicadas Atheniensium, aut cirros Germanorum, aut stigmata Britonum?... » [2] Poichè Dio non ha accordato all'uomo alcun segno particolare per onorarlo, così pure nulla di speciale deve contrassegnare la vergine, la quale secondo Tertulliano, dovrà velarsi al pari della donna.

4° ragioni d'indole fisica.

Dopo l'obbligo del velo, Tertulliano tenta di stabilire il momento preciso nel quale le fanciulle devono assumerlo. Non crede che sia necessario nell'infanzia, bensì da quando possono: « concupiscentiam sui adducere et nuptias pati. Ex illo enim virgo desinit, ex quo potest non esse; » in altre parole dal giorno in cui prendono coscienza del proprio sesso. [3] E qui si analizza lo stato fisiologico della vergine che è sottoposta al volere della natura, « alia in occulto mater, » e del tempo, « alius in latenti pater, » i quali sposano « filiam suam legibus suis. » [4] Da quel giorno inevitabile la fanciulla non è più vergine e, poichè « nihil pertinet ad aetatem sua spatia currentem suaque debita maturitati luentem, » Tertulliano può dire: « Aspice nuptam iam illam tuam virginem et animam exspectatione, et carnem transfiguratione, cui tu secundum paras maritum. Iam et vox obsolefacta est, et membra completa sunt, et pudor ubique vestitur, et menses tributa dependunt: ac tu mulierem negas, quam muliebria pati dicis! » [5] Se

(1) *De virg. vel.* 9.

(2) *Ibid.* 10. *Sibi defendere* nel senso di *sibi vindicare. Stroppulos,* fascie, nastri colorati (στρόφιον?); la forma più comune è *stroppus.*

(3) *Ibid.* 11.

(4) *Ibid.*

(5) *Ibid.* 11.

dunque le donne sposate, ancora nell'atto di concedersi ricorrono al velo, quasi per omaggio al pudore a cui rinunziarono, a maggiore ragione le vergini dovranno velarsi dal tempo « sine quo sponsari non possunt et quo urgente sine sponsalibus virgines desinunt esse! » [1]. Quindi ciò che ha grande importanza in questa questione è l'opera degli anni, contro la quale nessuno può opporsi: pertanto la fanciulla deve velarsi nel giorno in cui è conscia della sua femminilità.

In conseguenza della sua teoria cita alcuni casi in contradizione con essa: 1° vi sono fanciulle che, volendo conservare il privilegio della loro verginità, tardano a prendere il velo in chiesa. Esse agiscono male: o adottino il velo pure in chiesa, rispettando in tal modo i proprii fratelli, o facciano a meno di esso non solo in tale luogo, ma pure di fronte ai pagani, dinanzi ai quali vanno velate. Tertulliano darebbe plauso alla loro intrepidezza se esse si facessero gloria della loro verginità in cospetto ai pagani, perchè: « Eadem natura foris quae et intus, eadem institutio apud homines et Dominum eadem libertate constat. Quo ergo foris quidem bonum suum abstrudunt, in ecclesia vero provulgant? [2]

2° Se si concede alla verginità il privilegio di avere la testa scoperta, si indulge alla stessa vanità femminile per cui la donna sposata [3] si pettina con arte più raffinata, chiede consiglio allo specchio per addolcire la sua bellezza e altera in mille modi, con veli civettuoli, il suo aspetto esteriore. La vergine che per vanità non vuol velarsi soggiacerà alla colpa; e quando il suo stato non potrà più essere nascosto, avrà un bel tenere il capo scoperto per dimostrarsi vergine, mentre « ventrem tegere coguntur infirmitatis ruina » (*ibid.* 14). La fanciulla « infedele alla grazia della verginità » non si velerà il capo per timore di lasciare indovinare il suo disonore: apparirà diversa da quella che è, fintantochè sarà tradita dal vagito del suo bimbo che tenterà di sopprimere: « haec admittit flagitia coacta et invita virginitas. » [4]

Tertulliano esamina a passo a passo le ragioni che contribuiscono ad affievolire ed a cancellare il pudore verginale. Esse derivano in gran parte dall'assenza del velo: il desiderio stesso di apparire è già infatti una violazione del pudore, e la cura del

(1) *De virg. vel.* 11.
(2) *Ibid.* 13.
(3) *Ibid.* 12.
(4) *Ibid.* 14.

piacere agli uomini racchiude in sè qualche cosa che non è proprio della vergine. Anche se la sua intenzione è pura, corre infiniti pericoli, esposta come è agli sguardi di tutti, che eccitano il suo orgoglio, mentre essa accende passioni. « Sic frons duratur, sic pudor teritur, sic solvitur, sic discitur aliter iam placere desiderare. » (1)

Sotto quattro aspetti differenti Tertulliano ha sostenuto la necessità del velo. Se il suo ragionamento conduce nella vita pratica ad una severità o rigidezza eccessiva, tuttavia esso è in armonia con i suoi pensieri sulla verginità. Egli ha sentito la grazia di questa virtù, gli sforzi per serbarla, l'irresistibile fascino dell'innocenza ed ha voluto suggerire alla giovinetta il ritegno nel modo di comportarsi e di vestire, cioè un aspetto esteriore che fosse il riflesso del suo animo. Come sempre il suo pensiero è andato oltre il limite del giusto e del possibile, ma il merito è sempre altissimo.

Già nell'*Ad uxorem* (2) si era accennato alla felicità della vergine, che vive serenamente, senza affanni; poi nel *De virg. vel.* si fa l'apologia di questa virtù, contrapponendola alla continenza che dovrebbe serbare la vedova. Per Tertulliano la verginità è un dono della grazia, mentre la continenza, al contrario, uno sforzo della virtù; perchè non desiderare ciò che si è già provato è un grande combattimento, mentre è facile non bramare quando si ignora il frutto del desiderio. (3) Di qui traspare l'innocente freschezza della vergine la quale, ad ogni costo, deve proteggere il suo bene contro le insidie del mondo.

In tal modo si può comprendere il consiglio del velo, destinato a proteggere la verginità « vera, intera e pura, la quale nulla teme maggiormente che se stessa e non vuole sopportare gli sguardi di nessuno, neppure quelli delle donne, perchè sono diversi, » velo che deve difendere, come un elmo o uno scudo, il bene della castità « adversus ictus tentationum, adversus iacula scandalorum, adversus suspiciones, et susurros, et aemulationem, ipsum quoque livorem. » (4)

(1) *De virg. vel.* 14.
(2) *Ad ux.* 1, 8.
(3) *De virg. vel.*, 10: « Nam virginitas gratia constat, continentia vero virtute. Non concupiscendi, cui concupiscendo inoleveris, grande certamen est. Cuius autem concupiscendi ignoraveris fructum, facile non concupisces, adversarium non habens, concupiscentiam fructus. »
(4) *De virg. vel.* 15.

Il velo impedirà pure alla vergine di inorgoglirsi: vi è infatti – dice – un'operazione temibile presso i pagani « quod fascinum vocant, infeliciorem laudis et gloriae enormioris eventum. » (1) Essa deve attribuirsi talvolta a Dio e tal'altra al diavolo e la vergine, sia pure a nome della fascinazione, deve temere da un canto Dio o la luce del giudice (censorium lumen) e dall'altra il nemico o lo spirito invidioso (lividum ingenium). Il velo servirà pertanto allo scopo: « Quis enim audebit oculis suis premere faciem clausam, faciem non sentientem, faciem, ut dixerim, tristem? Quicumque malus cogitatus ipsa severitate frangetur. » (2)

Così Tertulliano innalza la fanciulla al disopra del suo sesso, perchè deve nascondere la propria verginità. Per infondere il culto di questo bene oppone alla castità cristiana quella che esiste presso i pagani, altrettanto rigorosa, inventata dal diavolo dopo la lussuria per « aggravare il delitto del cristiano che respinge la castità redentrice. » (3) E ricorda, non senza amarezza, il nome di vergini pagane che potrebbero farsi giudici delle cristiane sulla continenza assoluta: le sacerdotesse di Vesta, di Giunone Acaia, di Apollo Efesio e di Minerva. (4)

Le donne cristiane siano dunque serie e dignitose e si velino: « Oro te, sive mater, sive soror, sive filia virgo, secundum annorum nomina dixerim, vela caput: si mater, propter filios; si soror, propter fratres; si filia, propter patres; omnes in te aetates periclitantur. Indue armaturam pudoris, circumduc vallum verecundiae, murum sexui tuo strue, qui nec tuos emittat oculos, nec admittat alienos ». (5)

Ma Tertuliano, che conosce assai bene la civetteria femminile, teme che i suoi consigli saranno seguiti solo in parte e dubita grandemente che tutte le donne adotteranno rigorosamente il velo. Già ne vede alcune che « mitris et lanis... non velant caput, sed conligant, a fronte quidem protectae, qua proprie autem caput est, nudae. Aliae modice linteolis, credo, ne caput premant, nec ad

(1) *De virg. vel.* 15.
(2) *Ibid.*
(3) *De exhort. cast.* 12: « Denique monogamia apud ethnicos ita in summo honore est, ut et virginibus legitime nubentibus univira pronuba adhibeatur; et si auspicii causa, utique boni auspicii est... » etc.
(4) *De exhort. cast,* 12: « Novimus virgines Vestae et Iunonis apud Achaiae oppidum, Apollinis apud Ephesios, et Minervae quibusdam locis. »
(5) *De virg. vel.* 16.

aures usque demissis cerebro tenus operiuntur... » [1] Altre poi portano un velo più esteso delle bende e dei nastri, ma nel rimanente del vestito non sono abbastanza coperte. E qui, con poca gentilezza, si paragonano queste ultime allo struzzo il quale, occultato il capo dietro un cespuglio, lascia il corpo scoperto: « ut bestia quaedam magis quam avis, licet pennata, brevi capite, protracta cervice, cetera altegradia. Hanc aiunt, cum delitescendum habet, caput solum plane totum in condensum abstrudere, reliquam se in aperto relinquere. Ita dum in capite secura est, nuda qua maior est, capitur tota cum capite. Tales erunt et istae minus quam utile est tectae. » [2]

L'abito deve essere perciò in armonia con la severità del velo; e di quest'ultimo viene fin anche prescritta la dimensione: « Limites et fines eius eo usque porriguntur, unde incipit vestis; quantum resoluti crines occupare possunt, tanta est velaminis regio, ut cervices quoque ambiantur. » [3] Le spalle devono dunque essere coperte e sottomesse perchè è appunto a motivo di esse che « la donna porta sul capo l'impronta della sua sottomissione. » [4] Ad una sorella montanista apparve infatti, mentre era in estasi, un angelo che, battendo sulle spalle, quasi per lodarne la bellezza, le disse ironicamente: « Elegantes cervices et merito nudae; bonum est usque ad lumbos a capite veleris, ne et tibi ista cervicum libertas non prosit. Et utique quod uni dixeris, omnibus dixeris. » [5]

Il velo sta perciò a provare la sottomissione della donna: esso rappresenta il suo giogo.

Tertulliano adduce infine l'esempio delle donne arabe le quali non velano soltanto il capo, ma pure tutto quanto il viso lasciando lo spazio per un solo occhio così che: « contentae sint dimidiam frui lucem, quam totam faciem prostituere. » Una regina romana – continua – le reputava infelicissime perchè, dato che esse contemplano a loro agio il mondo e le persone, ma non hanno la possibilità – velate come sono – di essere guardate, possono amare di più di quanto sono amate. Mentre invece, soggiunge Tertulliano, devono essere stimate felici perchè immuni di un'altra e più fre-

(1) *De virg. vel.* 17.
(2) *Ibid.* 17.
(3) *Ibid.*
(4) I *Cor.* x, 10.
(5) *De virg. vel.* 17.

quente infelicità, di essere amate senza amare: « quia facilius adamari quam adamare feminae possint. » [1]

Il *De virginibus velandis* si chiude con una serena invocazione alla modestia, alla semplicità dell'abbigliamento, all'uso del velo e con esso Tertulliano termina di occuparsi delle fanciulle. [2] Egli ha trattato dunque in modo singolare un argomento nuovo: ha esaltato la verginità, che conduce mediante una vita illibata al matrimonio, e la castità volontaria, che è una rinuncia alle gioie del mondo.

Perciò ha contribuito, sia alla sana formazione della famiglia, come alla creazione di un meraviglioso ed insuperabile ideale di purezza e di elevazione morale.

III.

LA DONNA NELLA VEDOVANZA.

Il Renan in *Les apôtres* [3] osserva che il gran fascino del cristianesimo fu la facile offerta alle classi diseredate di riabilitarsi con la professione di un culto il quale le rialzava e offriva loro risorse infinite d'assistenza e di pietà: le donne sopratutto accorsero verso quella comunità dove il debole era circondato da tante garanzie e, fra esse, specialmente le vedove le quali, nonostante qualche legge protettrice, erano il più spesso abbandonate alla miseria e poco rispettate. La loro posizione nella società era umile e precaria e la nuova religione creò per esse un asilo onorevole e sicuro.

(1) *De virg. vel.*, 17.

(2) Tertulliano ha fatto pochissimi cenni sulla cerimonia cristiana del fidanzamento: è probabile però che, per l'aspetto esteriore, fosse ancora simile alla pagana. Si sa che il futuro sposo rimetteva alla fidanzata un anello ch'essa doveva portare al quarto dito. Tale gioiello non ha che un legame assai lontano con i nostri anelli di fidanzamento, perchè il fidanzato solo lo dava alla promessa come pegno dell'esecuzione e dell'obbligo che contrattava; e Tertulliano parla appunto in questo modo dell'anello d'oro che splendeva al dito della donna quando dice: « Circa feminas quidem etiam illa maiorum instituta ceciderunt, quae modestiae, quae sobrietati patrocinabantur, cum aurum nulla norat, praeter unico digito, quem sponsus oppignerasset pronubo anulo (*Ap.* 6). »

Quanto ai matrimoni sappiamo che in Africa avvenivano molto presto, poichè l'età legale per contrarli era il 12° anno compiuto. « Nam feminas quidem a duodecim annis, masculum vero a duobus amplius ad negotia mittunt, pubertatem in annis, non sponsalibus aut nuptiis decernentes ». (*De virg. vel.*, 11).

(3) Pagg. 116 - 122.

Tertulliano ha parlato assai della donna vedova e anch'egli ha contribuito a darle una vita dignitosa, atta a suscitarle il rispetto della gente, e a infondere nel suo animo un sentimento religioso che la votasse alle cose dello spirito, coll'indurla a rinunciare ad un nuovo matrimonio. Il tema delle seconde nozze interessava grandemente i cristiani d'Africa: v'erano taluni i quali propendevano, dopo la morte d'uno dei coniugi, a sposarsi di nuovo; v'erano altri invece quali credevano di compiere un male o un'offesa ai precetti sacri, se avessero contratto un nuovo vincolo.

Su questo argomento Tertulliano volle pronunziarsi e più volte si è contraddetto: la ragione della sua incertezza dipendeva dalla mancanza di un testo sacro esplicito su cui fondarsi e dipendeva pure, in gran parte, da un sentimento intimo, perchè volle rivolgere precetti di siffatta natura alla propria moglie, ove egli morisse prima. Ed il compito del marito che, prima di sparire, vuole ammonire od avvertire la sua compagna è pieno di ambiguità, è arduo e in parte anche assurdo, perchè la ragione, se è fredda e rigorosa nelle questioni indifferenti, non può essere imparziale quando un sentimento d'amore o di gelosia la stimola.

Per cui queste esortazioni, date ad una supposta vedova, hanno duplice interesse in quanto rivelano Tertulliano come uomo di sentimento e come formulatore di teorie e pongono talvolta l'uno in dissidio con l'altro.

Questo odiatore della donna ebbe dunque moglie e ad essa dirige l'*Ad uxorem*, singolare operetta divisa in due libri. Nè dagli accenni contenuti negli scritti del nostro Africano, nè dai suoi biografi possiamo sapere se la sua sposa fu cristiana, ma è probabile, in quanto i due libri furono composti, secondo la cronologia del Monceaux, a distanza l'uno dall'altro tra il 200 e il 206. Posta l'epoca della conversione tra il 190 e il 195 (perchè Tertulliano dovette passare alla nuova fede prima del 197, data dell'*Apologetico,* il quale non è l'opera d'un proselito) è lecito presumere che, se allora era già sposato, la moglie sia passata con lui al cristianesimo e, se non lo era, abbia preso, già convertito, una compagna della stessa religione.

In queste pagine curiose, specie di testamento in cui non parla come chi vuole prevenire la morte e fare intravedere serenamente le proprie ultime volontà, ma come chi sa imporre e comandare, rivolge alla sua donna un'esortazione che vorrebbe essere fredda, suggerita dalla sola ragione, in vista del futuro bene di lei: non

dovrà sposare di nuovo ove egli muoia. [1] Tertulliano vede [2] che la maggior parte della gente, allorchè si tratta degli interessi materiali, vuole assicurare all'uno o all'altro i propri beni; se per tali cose si fanno testamenti, a più forte ragione – egli pensa – prima di trapassare, giova lasciare alle persone care consigli buoni e salutari, che valgano ad assicurare l'immortalità. Se però scongiura la moglie di rinunziare alle seconde nozze dopo che egli non ci sarà più, non parla certo per interesse personale, spinto dalla gelosia o dal desiderio di volerla sempre per sè – « nec me putes propter carnis tuae integritatem mihi reservandam, de contumeliae dolore suspectum, insinuare iam hinc tibi consilium viduitatis... » [3] – egli parla soltanto per la felicità avvenire di lei. Ma il modo con il quale la frase è posta, proprio al principio del libro, il ricordo della loro unione a cui fece cenno anche più sopra, la vivezza della sua sensibilità, unita al fatto che se non avesse amato la moglie non si sarebbe occupato di lei, tanto meno per bene consigliarla, tradiscono un involontario pensiero occulto.

Nell'esordio manifesta dunque simpatia per la vedovanza conservata e avversione alle seconde nozze, tuttavia non vuole fare credere ch'egli sia nemico delle prime, perciò tesse l'elogio dell'unione dell'uomo e della donna permessa e stabilita da Dio per popolare l'universo e benedetta, purchè unica. [4] Infatti Tertulliano sentenzia gravemente per dare apparenza di autorità alle sue parole: « Adam unus Evae maritus, et Eva una uxor illius, una mulier, una costa. » [5] Contro questo sta il fatto che i patriarchi stringevano numerosi matrimoni contemporanei e successivi ed erano perciò poligami; per appianare questa difficoltà egli dice, altrove, [6] che fu una tolleranza accordata per moltiplicare in breve tempo la schiatta umana, ricondotta in seguito alla severità primordiale dalla Legge, dal Vangelo e da Paolo. Se ha parlato della libertà accordata ai padri e delle restrizioni imposte ai figli non vuole certo concludere che Cristo venne per distruggere l'unione coniugale o portare una prescrizione contro il matrimonio: [7] questo pensiero è lontano

(1) *Ad ux.* I, I.
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.*
(4) *Ibid.* I, 3.
(5) *Ibid.*, 2.
(6) *De exhort. cast.* 5, 6.
(7) *Ad ux.* I, 3.

dalla sua mente, perchè le nozze sono buone di loro natura. Tutto questo è un inno ragionevole al matrimonio unico, ma Tertulliano non tarderà a spiegare due tendenze opposte all'animo umano: quella di chi sa comandare alla passione del senso e di chi, mai sazio, ama rinnovare le nozze. In sussidio alla prima, appoggiandosi alle parole di Paolo, solleva alcune obiezioni alla concezione del matrimonio come un bene. Questi approva le nozze « propter insidias tentationum, » ma trova qualche cosa migliore di questo bene: la « continentia, propter angustias temporum. »

Pertanto la ragione della concessione delle nozze è la necessità, e « quod .....necessitas praestat, depretiat ipsa » (1), per cui la continenza è un « quid » migliore di un bene e, posto che le nozze lo sono, essa è superiore a queste.

Nei pensieri, densi di logica serrata, che Tertulliano ha esposto, si sente il suo rigorismo nascente: egli analizza infatti con eccessiva severità la frase di Paolo: « Melius est nubere quam uri » (2) e chiede ironicamente: « Quale è questo bene che deve tutta la sua raccomandazione al male con cui si paragona?.... » (3). All'idea che è meglio sposare perchè è peggio bruciare, Tertulliano sostituisce questa.... « quanto melius est, neque nubere neque uri! » (4) Infatti se una cosa è concessa, ma accanto le se ne addita una migliore, la preferenza accordata a questa diviene, in certa guisa, la negazione della prima: « Non ideo quid bonum est, quia malum non est, nec ideo malum non est, quia non obest, sed insuper prodest. » (5) In tal modo si antepone il bene della continenza all'utilità del matrimonio e si collega il primo con la superiorità dello spirito.

Molti invece per sposare adducono la scusa che la « carne è debole » e sono degli astuti o degli sciocchi, perchè si fanno forti di questo unicamente per trarne profitto, senza riflettere che altrove sta scritto che « lo spirito è forte. » (6)

« Cur ergo, ad excusationem proniores, quae in nobis infirma sunt, opponimus: quae vero fortiora non tuemur?.... si spiritus carne fortior, quia et generosior, nostra culpa infirmiorem sectamur. » (7)

(1) *Ad ux.* I, 3.
(2) I *Corint.* VII, 9.
(3) *Ad ux.* I, 3.
(4) *Ibid.*
(5) *Ibid.*
(6) *Ibid.* 4.
(7) *Ibid.*

L'innato istinto del piacere e l'avversione per qualunque sforzo della volontà e dello spirito sono dunque le catene invisibili che fanno stringere il matrimonio a scapito della continenza. Quest'ultima, che non è assolutamente necessaria durante le prime nozze, lo diviene durante la vedovanza; invece alcuni, non sazî di un'unione, reputano indispensabili le seconde nozze per via di due specie di debolezze umane:

1ª La debolezza del senso (prima quidem potentissima, quae venit de concupiscentia carnis).

2ª L'ambizione (concupiscentia saeculi). (1)

La prima difende gli obblighi dell'età, ricerca il vanto della bellezza e fa addurre alla vedova il pretesto che un marito le è necessario per guidarla, consolarla e proteggerla contro la maldicenza. (2)

Ma queste sono le perverse insinuazioni del senso che s'infrangono dinanzi all'esempio di alcune vedove le quali sacrificano al pudore tutte le seduzioni della bellezza e della gioventù, soffocano con un superbo sforzo della volontà i desiderî e ricercano unicamente la continenza. Tali donne tendono ai beni eterni e vivono d'affetti spirituali in una comunione intensa con Dio: « cum illo vivunt, cum illo sermocinantur; illum diebus et noctibus tractant....» (3)

La seconda debolezza, la concupiscenza del secolo, ha scuse meno nobili che il nostro africano enumera freddamente: la vana gloria, la cupidigia, l'ambizione e il pretesto d'una fortuna insufficiente, ch'essa trasforma in altrettante necessità di sposare. Dominare in una famiglia straniera, stabilirsi in un'opulenza che non è la propria, strappare ad altri le spese del lusso e prodigare follemente tesori che non le costino nulla, ecco i beni che la concupiscenza promette! (4) Ma tutti questi pensieri ambiziosi devono essere respinti dalla vedova cristiana, la quale non ha da temere per il domani nè da diffidare delle promesse di Dio. Egli non le darà certamente monili preziosi, abiti lussuosi o uno stuolo di servitori, che sono altrettanti stimoli per le nuove nozze, ma soltanto il necessario, ciò che è sufficiente per la modestia e la moderazione. (5)

(1) *Ad. ux.* I, 4.
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.*
(4) *Ibid.*
(5) *Ibid.*

Alle due cause esaminate si aggiungono inoltre il desiderio di rivivere in una posterità e l'amarissima voluttà di avere figli. (1)

La cristiana non deve tuttavia piegare dinanzi a tutte queste debolezze, tanto più ch'ella sa che troppe sciagure sovrastano ai figli per augurare loro la vita e ch'essa dovrà curarsi della propria salvezza, senza avere l'impaccio della famiglia.

Perciò, dal momento che il matrimonio si stringe per queste ragioni delle quali nessuna conviene alla vedova, essa deve averne abbastanza d'avere soggiaciuto una sola volta a qualcuna di quelle pretese necessità e d'avere esaurito, in un matrimonio unico, tutte le concupiscenze di siffatta natura. (2)

Il vero e grande ideale della vita sarebbe una casta purezza, quindi la donna alla quale morì il marito non cerchi di riannodare legami che non esistono più, ma viva così com'è. (3)

E Tertulliano crede di domandare un piccolo sforzo in confronto coll'esigenza imperiosa dei reciproci doveri di un matrimonio che sussiste ancora. Pertanto la vedova cristiana abbracci la continenza, che è per nulla ardua e penosa, ove pensi che le donne pagane offrono al loro satana un sacerdozio di vedovanza in memoria del marito. (4) Ma le cristiane, spinte da sentimento diverso, seguiranno la volontà superiore, che addita nella continenza « uno strumento di eterna salvezza, una testimonianza di fede, un ornamento di questa carne destinata a rivestirsi di incorruttibilità. » (5)

A conferma del suo pensiero Tertulliano cerca di consolare la vedova, perchè mostra nei fatti umani il riflesso dell'opera divina. E le dice: 1° che il marito è morto per volontà divina; 2° che per la stessa il matrimonio è rotto; 3° ed essa non deve restaurare ciò a cui Dio pose un fine. Per cui la volontà dell'Onnipotente non ha da trascurarsi per contrarre matrimonio, anzi bisogna amare quanto più è possibile la virtù della continenza « ut quod in matrimonio non valuimus, in viduitate sectemur. » (6)

Mentre in altri punti dell'opera sua (7) Tertulliano ama fare apparire una grande differenza tra la vita e i costumi dei cristiani e quelli dei pagani e si compiace a « scavare con mano febbrile

(1) *Ad ux.* I, 4.
(2) *Ibid.* I, 5.
(3) *Ibid.*
(4) *Ibid.*, 6.
(5) *Ibid.*, 7.
(6) *Ibid.*
(7) Per es. nel *De idololatria.*

la fossa che li separa », [1] in questi ultimi capitoli del l. I *Ad uxorem* corrobora il suo pensiero con esempi tolti dagli usi del paganesimo e parla del culto da questo tributato alla vedovanza, culto che è, per lui, ispirato unicamente dal diavolo, il quale per rivaleggiare con Dio ha proibito « a un re del secolo e al Pontefice massimo di sposare due volte. » [2]

Il diavolo riproduce infatti nella vita sociale il simulacro della castità, non già perchè sia capace di qualche virtù, ma unicamente mosso dal desiderio di insultare Dio, il quale raccomanda appunto l'integrità del corpo. Il cristiano invece non stima soltanto quella virtù, ma pure la persona che l'incarna, voglio dire la vedova.

Egli osserva l'esortazione del detto profetico: « Iuste facite viduae et pupillo... » e protegge e venera colei che è rimasta sola e indifesa. [3] Questa poi, dal canto suo, vedendosi circondata da rispetto e da stima, si innalza ad una dignità sempre maggiore e non priva di lotte intime, perchè deve combattere contro sè stessa e con i ricordi del passato. Tertulliano pone garbatamente in luce tutti gli ostacoli che la donna ha da superare e il merito che le viene: « Tamen vidua habet aliquid operosius – egli dice – quia facile est non appetere quod nescias, et aversari quod desideraveris nunquam. Gloriosior continentia, quae ius suum sentit; quae quid viderit, novit. Poterit virgo felicior haberi, et vidua laboriosior: illa, quod bonum semper habuit; ista quod bonum sibi invenit. In illa gratia, in ista virtus coronatur. » [4]

Ma innalzarsi ad una vita così pura lodata e ammirata da Tertulliano senza restrizione, non è facile, perchè s'interpongono seri ostacoli derivati dalla natura umana o meglio dal carattere stesso delle donne. Infatti quelle: « loquaces, otiosae, vinosae, curiosae, contubernales » difficilmente sapranno conservare la vedovanza, in quanto: « per loquacitatem irrepunt verba pudoris inimica; per otium a severitate deducunt, per vinolentiam quidvis mali insinuant; per curiositatem aemulationem libidinis convehunt » [5] e nessuna, con tale carattere, potrà conoscere i vantaggi del matrimonio unico.

(1) Manaresi, *L'Impero romano e il cristianesimo,* pag. 281.

(2) *Ad ux.* I, 7: « Sacerdotium viduitatis, est celebratum et apud nationes, pro diaboli scilicet aemulatione. »

(3) *Ibid.* 8.

(4) *Ibid.* I, 8.

(5) *Ibid.*

Tertulliano preferisce dunque che la donna rimanga vedova. [1] Sotto questo aspetto egli si ricollega a buona parte della tradizione classica la quale, se ha parole di lode per le « univirae, » vede assai male le seconde nozze, forse interdette assolutamente nelle origini secondo l'opinione del Delbrück. [2]

L'esposizione cronologica dei pensieri di Tertulliano sulla vedova permette di constatare che finora egli vieta assolutamente alla donna di contrarre una nuova unione, ma che con ciò non ha inteso affatto di combattere o di distruggere le prime nozze. Il Monceaux osserva invece che « quasi tutti gli argomenti contro il secondo matrimonio tendono a distruggere l'istituzione stessa del matrimonio. Era questo l'avviso dei Marcioniti i quali esigevano il celibato o il divorzio » [3] e accordavano il battesimo soltanto alle vergini e a quelli che promettevano di vivere nello stato di verginità. Il Monceaux prosegue [4]: « Senza dubbio le teorie dei Marcioniti sussistono soltanto per via della condanna delle nozze...; tale sarebbe l'ideale di Tertulliano... » Mi sembra che per ora questo non è « l'ideale » di Tertulliano: egli addita il celibato come lo stato migliore per il cristiano, ma approva le nozze per coloro che non possono mantenersi in esso; anzi, nell'*Adversus Marcionem,* ha combattuto apertamente con focose parole le idee ascetiche di Marcione per rinsaldare la santità del matrimonio. Esso deve essere unico ed indissolubile: a sostenere con tanto calore questo assioma ha contribuito la fede nella vita futura, la quale porta logicamente a questo concetto. Se infatti uno degli sposi è trapassato, l'altro deve rimanergli sempre fedele, perchè un giorno saranno riuniti nell'eternità. Questa concezione implicava il principio della monogamia e ciò spiega come, anche tra i cristiani non intransigenti, il rigorismo appaia sulla questione delle seconde nozze.

Atenagora che è uno spirito sereno, equilibrato ed « ha un certo desiderio di pace e di accordo con quel mondo stesso che com-

(1) Anche nelle opere di scrittori contemporanei a Tertulliano traspare una viva antipatia per le donne che tentano di accasarsi una seconda volta; Apuleio ad es. non senza ironico sarcasmo, dice che una vedova deve avere molti meriti perchè le si possa perdonare il passato e che difficilmente può piegare il suo carattere al volere di chi le vive insieme. (Cfr. MONCEAUX, *Apulée,* pag. 249).

(2) Opinione riportata dal MARQUARDT: *La vie privée des Romains* t. 14, pag. 50-15, nota 8a.

(3) *Hist. litt.* etc. 1, pag. 389-90.

(4) *Ibid.*

batte » [1] vedrà in esse un adulterio decoroso che dissolve l'unione indissolubile della carne. [2] Tertulliano non crede tuttavia ad una futura riunione tangibile degli sposi e lo dice alla moglie: « Ceterum christianis saeculo digressis nulla restitutio nuptiarum in diem resurrectionis repromittitur, translatis scilicet in angelicam qualitatem et sanctitatem... [3] » Perciò non fa balenare alla vedova come premio del suo riserbo, la promessa di una riunione con il marito defunto: egli parla essenzialmente alla dignità della donna che ha piegato una sola volta alle necessità del senso e, troncate le nozze per volere superiore, trova una felice occasione per sollevarsi al disopra delle cose carnali. Ma questa teoria della monogamia è soltanto un magnifico ideale che crolla dinanzi alla realtà della vita, nella quale troppo spesso si danno casi in aperto contrasto con qualunque creazione della mente.

Quindi Tertulliano, ammonito da vari fatti, modifica in parte le sue idee; egli comprende che nel tempo passato presumeva troppo e chiedeva alla natura umana uno sforzo superiore alle sue forze, perciò riprende la penna per dare alla moglie consigli pieni di moderazione e di mitezza.

Anni addietro esortava a perseverare in modo assoluto nella vedovanza, ora, sul punto di indicare nuove norme di condotta, si sente vivamente turbato dal dubbio che, qualora si permettano le seconde nozze, queste possano accadere contro alla disciplina. Tuttavia fa affidamento nel suo buon senso: « quod si integre sapis, certe scis – le dice – id servandum tibi esse, quod sit utilius » [4] e, tra il pericolo di nozze con un pagano e le insidie di una vedovanza contrastata dagli affanni, permette le seconde nozze.

Egli fa una tale concessione fondandosi sulle parole di Paolo « Mulier defuncto viro libera est: cui vult nubat, tantum in Domino » [5] e afferma ugualmente che, per il proprio bene, la vedova dovrebbe vivere nell'integrità, ma se lo sforzo non le è possibile può contrarre nuove nozze « soltanto nel Signore » cioè soltanto con un cristiano. [6] Questa è la sola infrazione che Tertulliano fa alla

(1) P. UBALDI, *La supplica per i cristiani* di Atenagora, pag. 26.
(2) ATENAGORA, *Suppl.* cap. 33.
(3) *Ad ux.* I, 1.
(4) *Ibid.* II, 2.
(5) I *Cor.* VII, 39.
(6) *Ad. ux.* II, 2.

grande ed inflessibile legge della continenza, infrazione che ripugna alla sua natura e di cui ben presto si ricrederà, ritirando le concessioni fatte.

Il rigorismo nascente, che prelude al *De monogamia*, ha appunto le sue origini nel l. I dell'*Adversus Marcionem* dove, (1) come dissi ampiamente, riabilita le nozze e stabilisce una recisa distinzione tra le relazioni matrimoniali lecite e la lussuria (institutio et exorbitatio; causa et culpa). Ma certi detti ormai famosi sembrano contraddirsi apertamente: il « Crescite et multiplicamini » con il « Non adulterabis » e « Uxorem proximi tui non concupisces, » detti che Tertulliano spiega tuttavia come concessioni necessarie e doverose restrizioni, suggellate da una rivelazione del Paracleto, la quale prescrive un solo matrimonio « in fide » – «... is colliget, qui sparsit: is caedet silvam qui plantavit; is metet segetem, qui seminavit, » commenta Tertulliano in sussidio alla sua idea che condanna le seconde nozze, non le prime, le quali sono un bene, perchè permettono di sperimentare il valore della castità: « quia si nuptiae non erunt, sanctitas nulla est. Vacat enim abstinentiae testimonium, cum licentia eripitur;... quis denique abstinens dicetur, sublato eo a quo abstinendum est? Quae temperantia gulae in fame? Quae ambitionis repudiatio in egestate? Quae libidinis infrenatio in castratione? » (2)

Anche nel *De Anima* Tertulliano parla in difesa delle nozze uniche, sdegnato contro i pervertimenti sessuali, ed esprime i suoi pensieri in frasi dure e taglienti: «... natura veneranda est, non erubescenda. Concubitum libido, non conditio foedavit. Excessus, non status est impudicus... Excessus vero maledictus, adulteria et stupra et lupanaria, » (3) e questo conferma sempre più che il rigorismo di Tertulliano è in gran parte un'arma per vibrare colpi contro le brutture e le esagerazioni del mal costume, per risanare le piaghe sociali, non per deprimere la natura umana in ciò che ha di più nobile. Egli afferma infatti che la voluttà, non l'uso insozzò l'unione sessuale, per cui l'impudicizia risiede nell'eccesso, non nella natura dell'atto. Nella solenne « funzione dei sessi » che unisce indissolubilmente l'uomo e la donna, Tertulliano pensa che l'anima e la « carne » hanno ognuna il proprio ufficio, l'anima il desiderio, la

(1) *Adv. Marc.* I, 29.
(2) *Ibid.* I, 29.
(3) *De Anima*, 27.

« carne » l'atto. (1) Con queste frasi rudi, realistiche egli vuol far comprendere in che cosa consista la nobiltà del matrimonio, che non è soltanto una unione di corpi, ma una comunione d'anime.

Anche nel V libro dell'*Adversus Marcionem* (2) seguita a lodare il matrimonio e ad esaltare la continenza, mostrando che è bene rimanere in questo legame piuttosto che romperlo e manifesta pure l'idea fondamentale del *De exhortatione castitatis:* che norma della condotta umana è l'aspirazione alla santità, in opposizione al vizio della lussuria, della turpitudine e dell'impudicizia.

Tertulliano, che per scrivere il l. II *Ad uxorem* aveva fatto violenza a sè stesso e s'era attardato nella via delle concessioni, riprende tosto il tono abituale di severità il quale, questa volta, lo trascina nell'eresia e prepara direttamente il *De monogamia* e il *De pudicitia.*

L'occasione che ha provocato il *De exhort. cast.* è la sventura d'un suo amico, il quale ha perduto da poco la moglie. Ma i consigli vi sono dati in tono così rigido e ieratico che il nome dell'amico mi sembra soltanto un pretesto per enunziare norme di condotta ed argomenti ch'egli vuole siano noti alla cristianità di Cartagine. Il Monceaux (3) trova invece che il libro ha il carattere della lettera consolatoria: in verità il conforto oltrepasserebbe il limite del giusto, perchè Tertulliano esalta con tale convinzione ed entusiasmo la continenza e la santa bellezza della vedovanza, che dovrebbe indurre l'amico non solo a non piangere la moglie, ma a rallegrarsi della sua dipartita! Egli non dubita che l'amico vedovo, « post uxorem in pacem praemissam » (4) desideroso di possedere la serenità dell'animo, seguirà la continenza, e perciò ha bisogno dei suoi consigli: « quoniam, in ista specie, carnis necessitas cogitatum movet, quae fere apud eandem conscientiam fidei resistit, opus est fidei extrinsecus consilio, tamquam advocato adversus carnis necessitates. » (5)

Ma questa difesa contro l'impeto del desiderio in conflitto con la pacata voce della ragione in che cosa consiste?

Nella conoscenza del volere divino – dice Tertulliano – e « voluntas Dei est sanctificatio nostra. » (6) Questo bene, la santifica-

(1) *De Anima,* 27.
(2) V. 15.
(3) *Hist. litt.* I, pag. 391.
(4) *De exhort. cast.* 1.
(5) *Ibid.*
(6) *Ibid.*

zione, non è nè unico, nè assoluto e viene distribuito in tre forme, o gradi, in modo che ogni persona, secondo le proprie forze ed inclinazioni, possa partecipare ad esso.

Il 1° grado è la verginità conservata dalla nascita. (1)

Il 2° grado è la verginità che viene (2) dalla seconda nascita, cioè dal battesimo, si purifica nel matrimonio dopo il consenso degli sposi o persevera nella vedovanza mediante una decisione volontaria.

Il 3° grado è la monogamia (3) che consiste nella rinunzia di un sesso all'altro, dopo la rottura delle prime nozze.

Queste tre specie di verginità hanno ognuna i proprii vantaggi: la prima ha la felicità di ignorare affatto ciò che più tardi rimpiangerà di avere conosciuto; la seconda ha la forza di sdegnare eroicamente ciò che conobbe fin troppo; la terza ha il merito del coraggio e della moderazione. (4)

Questa aspirazione alla santità, partendo da concetti diversi, s'era insinuata fortemente nell'animo dei pagani e dei cristiani. L'identità di sentimenti che induceva tanto un Apuleio come un Tertulliano a porre la castità persistente tra le virtù più gradite da Dio, dipende per buona parte dai costumi sensuali e dissoluti della popolazione africana.

Per ciò che riguarda, (nel *De exhort. cast.*) la vedovanza Tertulliano scorge, nella morte d'uno dei coniugi, l'adempimento della volontà divina, (5) che è di per sè stessa buona e non deve provocare rimpianti e lacrime nel superstite. Quanta moderazione v'è in questo linguaggio: « Dominus dedit, Dominus abstulit! (6) – esclama – ut Domino visum est, ita factum est: et ideo si nuptias sublatas restauremus, sine dubio contra voluntatem Dei nitimur, volentes habere rursus, quod habere nos noluit. Si enim voluisset, non abstulisset. » (7)

Il prudente consiglio di non agire contro il volere superiore lo induce però a chiarire il suo pensiero: egli crede che l'uomo non

(1) *De exhort. cast.:* « virginitas a nativitate. »

(2) *Ibid.:* secunda virginitas a secunda nativitate, id est a lavacro, quae aut in matrimonio purificat ex compacto, aut in viduitate perseverat ex arbitrio. »

(3) *De exort. cast.* 1: « monogamia, cum post matrimonium unum interceptum exinde sexui renuntiatur. »

(4) *Ibid.*

(5) Concetto già svolto nel l. I *Ad ux.*

(6) *Iob.* I, 21.

(7) *De exhort. cast.* 2.

ha il diritto di fare risalire tutte le cose – indistintamente – alla volontà di Dio e di adularsi seco stesso dicendo che nulla avviene senza la sua iniziativa. Allora: « excusabitur omne delictum, si contenderimus nihil fieri in nobis sine Dei voluntate, » mentre risiede in noi, indipendentemente da qualunque considerazione, la libertà di agire come ci pare. (1)

Tertulliano rivendica dunque il libero arbitrio o l'indipendenza della volontà umana, che può determinare in se stessa quanto vuole e abbracciare il partito che le fa comodo. Tuttavia il cristiano prova la sua sottomissione a Dio, facendo ciò che si accorda con la sua volontà. Ma come si riesce a conoscerla? Si presentano all'uomo due casi principali:

1° Vi sono cose che sembrano accordarsi con la volontà di Dio perchè sono da lui *permesse*. Ma non ogni cosa permessa procede dall'intera e piena volontà di colui che permette, obietta Tertulliano, (2) perchè un permesso deriva dalla condiscendenza e quest'ultima proviene da una volontà forzata.

2° Altra volta Dio *preferisce* una cosa ad un'altra. (3) Perciò, volendo maggiormente una cosa, distrugge una volontà inferiore per mezzo di una superiore.

Nella prima categoria rientrano le seconde nozze: posto infatti che esse provengano da « quella volontà divina che è chiamata indulgenza, » una simile volontà, prodotta dall'indulgenza, non è affatto quella divina. Esiste bensì l'assennato detto: « Melius est nubere quam uri; » ma quando una cosa è forzatamente dichiarata buona soltanto paragonandola con un male, Tertulliano la ritiene: « non tam bonum quam genus mali inferioris, quod a superiore malo obscuratum ad nomen boni impellitur. » (4) Infatti egli afferma che il « Melius est nubere quam uri » deve essere preso nel senso di: « Melius est uno oculo quam duobus carere » e se in quest'ultima frase si toglie il secondo membro del paragone, evidentemente: « non erit melius unum oculum habere, quia nec bo-

(1) *De exhort. cast.* 2.
(2) *Ibid.* 3
(3) *Ibid.* 3: Vult nos Deus agere quaedam placita sibi, in quibus non indulgentia patrocinatur, sed disciplina dominatur. Si tamen alia istis praeposuit, utique quae magis vult, dubiumne est ea nobis sectanda esse quae mavult, cum quae minus vult, quia alia magis vult, perinde habenda sunt atque si nolit? Nam ostendens quid magis velit, minorem voluntatem maiore delevit.
(4) *De exhort. cast.* 3.

num. » [1] Sempre per la questione del secondo matrimonio Tertulliano ha dinanzi il precetto di Paolo: [2] « Solutus es ab uxore, ne quaesieris uxorem: sed si duxeris, non delinquis » che sembra contenere una contradizione; ma essa non è che apparente in quanto egli scorge due consigli distinti in questa frase. Secondo l'uno, Paolo permette di sposare di nuovo, secondo l'altro ordina di astenersi; ma nel primo caso emette l'avviso di un uomo prudente, nel secondo: « Spiritus Sancti consilium affirmat. » E sarà bene per l'uomo seguire l'avvertimento della divinità, cioè l'invito alla vedovanza ed alla monogamia. [3] Quest'ultima è attestata dall'origine stessa del genere umano: infatti all'artefice di ogni cosa non faceva difetto, quando creò l'uomo e la donna, nè la materia nè la volontà, e pur diede ad Adamo una sola moglie e ad Eva un solo marito, e l'uno fu consacrato all'altra da un unico matrimonio. [4]

La verità traspare dalle parole: « Erunt duo in carne una, non tres, neque quattuor. Alioquin iam non una caro, nec duo in unam carnem. Tunc erunt, si coniunctio et concretio in unitatem semel fiat. Si vero rursus aut saepius, iam una esse desiit... » [5]

Perciò Tertulliano afferma che la monogamia ha inaugurato la nostra nascita carnale in Adamo e la nostra nascita spirituale in Cristo. Se i patriarchi furono poligami ubbidirono alla necessità di popolare rapidamente il mondo, necessità di cui fu segnato il termine con il monito: « Tempus iam in collecto esse .....ut et qui uxores habent, tamquam non habentes agant. » [6] Ma entrambe le concessioni della poligamia e della monogamia sono divine: « Ut opinor autem, unius et eiusdem Dei utraque pronuntiatio et dispositio est: qui tunc quidem in primordio sementem generis emisit, indultis coniugiorum habenis donec mundus repleretur, donec novae disciplinae materia proficeret; nunc vero sub extremitatibus temporum compressit quod emiserat et revocavit quod indulserat... Propterea silvam quis instituit et crescere sinit, ut tempore suo caedat... » [7]

(1) I *Cor.* VII, 10; *De exhort. cast.* 3.
(2) *Ibid.* 4.
(3) *Ibid.* 5.
(4) *Ibid.*
(5) *Ibid.*
(6) *Ibid.* 6.
(7) *Ibid.* 6.

Per Tertulliano la selva rappresenta la Legge antica che è tagliata dal Vangelo, « la cui ascia va a recidere sino alla radice. » [1] E poichè nelle legislazioni umane i decreti posteriori prevalgono sugli anteriori, a base della condotta dell'uomo e della donna rimane salda la disciplina della monogamia. Tuttavia Tertulliano non può distruggere la concessione apostolica alle seconde nozze e dice che esse sono permesse per prevenire l'incontinenza, perchè se non fosse lasciato all'uomo libera la scelta di qualche cosa di non buono non sarebbe possibile sperimentare chi è osservante alla volontà di Dio, chi segue le proprie inclinazioni, chi cerca l'utile e chi corre dietro al piacere. [2]

Il permesso è per Tertulliano il più delle volte la pietra di paragone della fedeltà alla disciplina, in quanto la legge si sperimenta per mezzo della tentazione e la tentazione si effettua con il permesso. In tal modo le seconde nozze sono come una trappola nella quale precipita l'incontinente o colui che non sa dominarsi e: « non aliud dicendum erit secundum matrimonium, quam species stupri. » [3]

Una volta messosi per questa via, quasi volendo e propugnando una severità eccessiva nella custodia del pudore, annienta [4] con analisi spietata tutte le velate ragioni che inducono gli sposi a piacersi vicendevolmente: ricaccia qualsiasi poetico pensiero e scorge nel lusso, negli ornamenti, nelle cure prodigate alla bellezza, la concupiscenza che « stupri causa est » e tutti gli elementi di esso risiedono nelle seconde nozze: « ecquid videtur tibi stupri adfine esse secundum matrimonium, quoniam ea in illo deprehendo quae stupro competunt? [5] Ma egli non sa fermarsi a questo punto e, nell'annientamento delle seconde nozze, travolge anche l'istituzione delle prime: « Leges videntur matrimonii et stupri differentiam facere per diversitatem illiciti, non per conditionem rei ipsius. Alioquin quae res et viris et feminis omnibus adest ad matrimonium et stuprum? commixtio carnis scilicet, cuius concupiscentiam Dominus stupro adaequavit. Ergo, inquis iam et primas, id est, unas nuptias destruis. Nec immerito, quoniam et ipsae ex eo constant, quo et stuprum. » [6]

Da queste riflessioni Tertulliano fa sprigionare l'ideale nuovo

(1) *De exhort. cast.* 6.
(2) *Ibid.* 8.
(3) *Ibid.* 9.
(4) *Ibid.*
(5) *Ibid.* 9.
(6) *Ibid.*

della castità volontaria, che è lo stato migliore per l'uomo; ma se questi non sa resistere alla tentazione scenda pure dal sommo grado della verginità immacolata al secondo, senza però fare come l'incontinente, che non sa fermarsi neppure al terzo grado e vuole andare oltre, privo di ritegno. Invece chi è privo della compagna della vita quante consolazioni trova! (1) Tertulliano spinge il conforto sino alla gioia e rivela ad un vedovo le compiacenze della solitudine: 1ª L'uomo disgiunto dalla moglie per mezzo della morte si accosta maggiormente alla natura spirituale.

In qual modo? « Si orationem facit ad Dominum, prope est caelo. Si scripturis incumbit, totus illic est. Si psalmum canit, placet sibi. Si daemonem adiurat, confidit sibi. » (2) Invece se cede alle seconde nozze, due donne assediano lo stesso marito: l'una nel ricordo, l'altra nella carne. Ed egli non potrà certo nè odiare la prima compagna, alla quale serberà un affetto più santo, come a quella che è già stata accolta nel seno di Dio, nè, d'altra parte, potrà offrire il santo sacrificio a due donne. (3)

2ª Il vedovo non deve poi colorire l'insaziabile desiderio della « carne » con il pretesto d'avere bisogno d'una donna per amministrargli la casa, con la necessità di assistenza o con il desiderio dei figli. La prole è soltanto un impaccio (importunitas liberorum ib. 12) per il cristiano, dice Tertulliano nella sua fase montanista, e aggiunge a conferma che la professione cristiana altro non è che una milizia: « Non enim nos et milites sumus, eo quidem maioris disciplinae quanto tanti imperatoris? Non et nos peregrinantes in isto saeculo sumus? » (4)

Se il vedovo non potrà poi reggere senza una compagna, Tertulliano gli permette una sposa spirituale, come ad esempio una vedova dotata di fede, povera e non più giovane. Soltanto in questo modo si saranno contratte ottime nozze. (5)

(1) *De exhort cast.* 10: « O te felicem! dimisisti debitorem..... etc. »

(2) *Ibid.* 10.

(3) *Ibid.* 11: « Duplex enim rubor est, quia in secundo matrimonio duae uxores eundem circumstant maritum, una spiritu, alia in carne. Neque enim pristinam poteris odisse, cui etiam religiosiorem reservas affectionem, ut iam receptae apud Dominum, pro cuius spiritu postulas, pro qua oblationes annuas reddis. Stabis ergo ad Dominum cum tot uxoribus quot in oratione commemoras, et offeres pro duabus, et commendabis illas duas per sacerdotem de monogamia ordinatum aut etiam de virginitate sancitum, circumdatum viduis univiris? Et ascendet sacrificium tuum libera fronte, et inter cetera bonae mentis postulabis tibi et uxori castitatem? »

(4) *Ibid.* 12.

(5) *Ibid.*

Tutti i consigli che Tertulliano rivolge all'amico suo hanno carattere generale e si estendono non solo all'uomo, ma pure alla donna cristiana. Essa, quando rimane vedova, ha dinanzi agli occhi esempi palesi di vita illibata e pura, offerti dalle stesse pagane. Presso costoro (1) è infatti in grande onore la monogamia, e quando le giovinette sposano o quando si celebrano cerimonie religiose è sempre una « univira » che apre il corteo. Le donne che si consacrano a Cerere Africana rinunziano volentieri ai loro diritti di sposa, invecchiano nella castità, lontane dal contatto degli uomini, sfuggendo persino i baci dei figli. Non esitino dunque le cristiane a seguire i consigli di Dio dal momento che le pagane abbracciano con tanto fervore il casto partito suggerito dal diavolo; se così non faranno, le « feminae saeculares, » che hanno conquistato gloria per avere persistito nella vedovanza, si leveranno contro di esse, nel giorno della loro morte, per giudicarle.

Sorgeranno allora Didone e Lucrezia: « Dido quae profuga in alieno solo, ubi nuptias regis ultro optasse debuerat, ne tamen secundas experiretur, maluit e contrario uri quam nubere; Lucretia quae etsi semel per vim, et invita, alium virum passa est, sanguine suo maculatam carnem abluit ne viveret iam non sibi univira. » (2)

Il pensiero di Tertulliano è dunque chiaramente ostile alle seconde nozze, nè più ripiegherà su se stesso per contradirsi o per largheggiare in qualche concessione, anzi la tesi favorevole alla vedovanza conservata, già svolta nel *De exhort. cast.* è ripetuta nel *De monogamia*. In questo libro prettamente montanista si torna a lodare le uniche nozze e per prima cosa viene notata la differenza che passa tra gli eretici (marcioniti), i quali sopprimono le nozze, gli psichici (cattolici) i quali le moltiplicano, e i montanisti, i quali non conoscono che un solo matrimonio al pari di un Dio solo, (3) perchè fu il Paracleto a ristabilire la disciplina della monogamia. (4)

In sussidio alla sua affermazione Tertulliano esamina (5) le sacre Scritture e dimostra che la legge delle nozze uniche non è nè nuova, nè straniera, ma antica e propria dei cristiani. Perciò respinge le

(1) *De exhort. cast.*, 13.
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.* 13.
(4) *De monog.* 1.
(5) *Ibid.* 2.

seconde nozze, qualificandole come il delitto più abbominevole, il più degno di stare accanto al fratricidio, che inaugurò la vita umana e giudica che non vi è nulla di ereticale nel condannarle come una specie di adulterio, pur mantenendo l'istituzione divina del matrimonio. [1] Quindi, con sottile ragionamento, dimostra che per nessun motivo la vedova può sposare di nuovo; infatti se essa è vissuta con il marito in discordia, dopo la sua morte sarà ancora più strettamente unita a lui « cum quo habet apud Deum causam » come sono reciprocamente legati due avversarii che perorano ciascuno la propria ragione dinanzi al giudice, in un dibattito che si prolunga indefinitamente.....; se gli ha resa dolce la vita e da lui si è separata in pace, ha da continuare il legame spirituale. [2]

La vedova perciò deve vivere nel ricordo dello sposo defunto e pregare per lui, sopratutto nel giorno del suo anniversario (dormitio). Questa raccomandazione, di cui Tertulliano aveva fatto breve cenno nel *De exhort. cast.,* [3] è ripetuta nel *De monogamia* in questo modo: « Enim vero (vidua) et pro anima eius orat, et refrigerium interim adpostulat ei et in prima resurrectione consortium, et offert annuis diebus dormitionis eius. » [4]

Nell'ultimo suo scritto, il *De pudicitia,* Tertulliano completa le sue idee e manifesta la fase estrema a cui giunse il suo rigore, condannando la donna di qualunque età, che ceda ad un amore adultero.

L'occasione gli è presentata da una triste constatazione che ha avuto agio di fare: il disuso in cui è caduta la pudicizia e il rimpianto per questo « flos morum, honor corporum, decor sexuum, integritas sanguinis, fides generis, fundamentum sanctitatis, praeiudicium omnis bonae mentis... » [5]

Tertulliano sa che ogni virtù è il frutto della nascita o dell'educazione, ma ora scorge con amarezza che il bene non può più nascere grazie al rilassamento degli studi, della legge e dei costumi, e grazie pure a un editto testè pubblicato del Pontefice [6] in questi termini approssimativi: « Ego et moechiae et fornicationis

(1) *De monog.* 4.
(2) *Ibid.* 10.
(3) *De exhort. cast.* 11.
(4) *De monog.* 10,
(5) *De pud.* 1.
(6) Il MONCEAUX (*Hist. lit. etc.* 1, 200 seg.) ritiene con il DUCHESNE *(Orig. du culte chrét.)* e l'HARNACK (*Gesch. der altchr. litt.* 1 p. 603-604) che il Papa che promulgò l'editto sulla penitenza e combattuto da Tertulliano sia stato Calisto.

delicta, paenitentia functis dimitto. » [1] Sotto di esso non si potrà scrivere certamente: « Ben fatto! » dice ironicamente Tertulliano, il quale si chiede poi dove si potrà affiggere questa liberalità. Crede sulle porte delle « passioni lubriche, sotto le insegne delle passioni, » perchè una sentenza di tal fatta deve promulgarsi nei luoghi stessi dove ha sede l'impudicizia; invece questo si legge in chiesa! E in chiesa si promulgano tali cose, ed essa è vergine? [2] interroga sdegnato il montanista: « Absit, absit a sponsa Christi tale praeconium. Illa quae vera est, quae pudica, quae sancta, carebit etiam aurium maculis. » [3] Tertulliano è divenuto inflessibile contro ogni atto di clemenza e contro ogni mancanza. Egli divide i peccati in due categorie: gli uni sono remissibili, gli altri irremissibili. L'adulterio e la fornicazione rientrano a fare parte di questi ultimi, perciò tutti gli impeti di basse passioni, che attentano al corpo, al sesso, alle leggi di natura, sono da allontanarsi dalla Chiesa come enormità e non troveranno mai perdono. [4] In conseguenza di queste premesse la donna che manca alla dignità di vergine, di madre o di vedova è un essere mostruoso, che Tertulliano non riesce più nè a comprendere nè a scusare.

Dall'analisi degli scritti di Tertulliano traspare che egli ha considerato la vedova come eguale della vergine e talvolta l'ha posta più in alto, perchè ne manifestò gli sforzi per mantenersi casta. Come vedova egli la protegge, le crea uno scopo utile nella vita, consistente sopratutto nella larga partecipazione alle cerimonie religiose e le suggerisce i mezzi per elevarsi moralmente e spiritualmente.

Se si considera che nell'Africa, dove la sposa di ventiquattro anni è già sfiorita, la vedova derisa e malvista e i costumi rilassati, Tertulliano tentava di elevare la verginità e di tutelare la vedovanza con un alto ideale di purezza cristiana, si capirà la grandezza del suo sforzo e le difficoltà che dovette incontrare. Perciò volle che la comunità cristiana si mettesse col pensiero, col sentimento e con l'azione in contatto diretto con la miseria umana e prendesse cura dei poveri, dei vecchi, deboli ed infermi, degli orfani e delle vedove. [5]

(1) *De pud.* 1.
(2) *Ibid.* 1.
(3) *Ibid.*
(4) *De pud.* 2: « Causas penitentiae delicto condicimus. Haec dividimus in duos exitus: alia erunt remissibilia, alia irremissibilia; secundum quod nemini dubium est, alia castigationem mereri, alia damnationem.... » etc.
(5) *Apol.* 39.

L'opera di Tertulliano rappresenta, sotto questo aspetto, una strenua lotta intrapresa contro il vizio, contro il costume del tempo e contro la stessa natura umana; lo scopo suo fu di migliorare gli uomini, innalzarli verso un ideale purissimo, troppo elevato e rimasto perciò in gran parte incompreso; ma non per questo esso perde il suo altissimo significato religioso e civile.

La sua morale fu severa e talvolta assurda in quanto, dominato dal pensiero della fine del mondo e della salvezza individuale, deprezzò talvolta la famiglia, i figli e gli affetti che rendono dolce e bella la vita. Ma se si ricorda ciò che era divenuta l'unione coniugale nella società romana e africana, si perdonerà a Tertulliano d'aver confuso talora nelle sue invettive il matrimonio e l'incontinenza, l'amore e la depravazione.

L'idea tormentosa di combattere il vizio e di sradicarlo, unita a tendenze misogine, contribuì pure a non lasciargli intendere la vera natura della donna: con minuzia incredibile e spietata ne analizzò le debolezze e le vanità, ma l'animo femminile sfuggì assai sovente alla sua indagine. Si direbbe quasi che per lui la donna è un essere privo di sentimento e di sensibilità, perciò l'analisi psicologica fa difetto alla sua vasta opera che, dopo una prima e superficiale lettura, può apparire fredda, inesorabile e tagliente.

Questo apparente odiatore del genere umano ha tuttavia l'innegabile merito di aver posta la donna accanto all'uomo, associandola ai suoi lavori, alle sue sofferenze, e di aver voluto che nella loro unione indissolubile i doveri fossero reciproci, i sentimenti, le aspirazioni e la fede uguali. [1]

Pur fra i gravi errori della sua logica, indicò alla donna gli obblighi di una vita più seria e dignitosa: fece sentire alla fanciulla l'alto valore della purezza verginale, volle la sposa onesta, laboriosa, pudica e la vedova raccolta in un grave riserbo.

Dott.ssa G. Cortellezzi.

(1) *Ad ux.* II, 9.

Fine.

ANALECTA.

I.

Gli Acta proconsularia del martirio di S. Cipriano e alcuni sermoni di S. Agostino.

Ippolito Delehaye nel suo recente volume (recensito in questo fascicolo) sulle *Passioni dei Martiri e i generi letterarii* (¹) riassume in alcune pagine i risultati ultimi dell'indagine critica intorno all'origine, composizione, tradizione manoscritta degli *Acta Cypriani*.

Questa antichissima *Passione* presenta nel suo insieme le tracce di una serie di adattamenti, i quali però quasi nulla detraggono del carattere di autenticità che è proprio di questo documento martirologico. Da un attento esame critico sul testo e sulla tradizione manoscritta resulta che la *Passio* è nettamente distinguibile in quattro frammenti, dei quali ciascuno avrebbe potuto nella sua prima origine esistere a sè, per un certo tempo, prima di essere adattato agli altri a scopo liturgico. Questi frammenti sono: *a*) l'interrogatorio dinanzi al proconsole Aspasio Paterno (²) del 257, *Act.* cap. I; *b*) il tratto narrativo sull'esilio di Cipriano a Curubi e sul suo ritorno (*Act.* cap. II); *c*) l'interrogatorio del 258 dinanzi al proconsole Galerio Massimo (*Act.* capp. III-IV); *d*) il martirio (*Act.* capp. V-VI). Di questi quattro frammenti il primo può avere circolato in forma più ampia durante la vita di Cipriano; ciò si può desumere, come osserva il Delehaye, dall'Epistolario ciprianeo, e segnatamente dall'ep. 78 (Hartel, vol. 2, p. 839), diretta a Cipriano da alcuni confessori carcerati. Questi ringraziano il vescovo cartaginese di averli consolati con le sue lettere... qui-

(¹) V. recensione a pag. 10

(²) V. il testo presso Hartel Opp. Cypr. in C. S. E. L. Vol. 3 (appendix) p. CX ss. V. anche nella mia antologia scolastica. *Prosa latina cristiana,* I. p. 8 ss. (Torino, Soc. Ed. Int. 1921).

bus lectis recepimus in vinculis laxamentum... nam ante passionem a te sumus ad gloriam provocati, qui prior nobis ducatum ad confessionem nominis [Christi] praebuisti, nos vero secuti vestigia confessionis tuae parem gratiam tecum speramus, nam qui prior est in cursu, prior est et ad praemium etc.

Il frammento narrativo nella redazione attuale più completa (c. II) apparisce manifestamente come una saldatura fra i due interrogarorii giustapposti, e la sua forma non è costante nella tradizione manoscritta. [1] Nel suo insieme questo frammento si presenta come uno stringato e un po' confuso riassunto, estratto forse in parte dalla *Vita Cypriani* di Ponzio diacono (HARTEL, vol. 3, p. CX ss.).

Il terzo frammento (cc. III-IV), ossia l'interrogatorio del 258 dinanzi al proc. Galerio Massimo, conserva presso a poco le sue linee originarie, e ad eccezione di qualche piccola traccia di ritocco (per esempio il titolo di *episcopus* attribuito all'accusato, che non sarebbe conforme alla rigida forma protocollare e procedurale, e la chiusa: *Cyprianus episcopus dixit Deo gratias*, che non doveva certo comparire nel resoconto d'archivio, ma va considerata come aggiunta redazionale) [2] rappresenta fedelmente lo svolgimento del breve dibattito. Al breve interrogatorio fa seguito il testo della sentenza, che ha conservato nella tradizione le sue forme protocollari.

Segue, quarto frammento, il racconto del martirio. Questo non può, naturalmente, essere considerato come un resoconto protocollare; è una breve narrazione delle ultime ore del martire e della sua morte eroica. Tale racconto, che nella tradizione manoscritta si mantiene con struttura costante, rivela nelle sue forme qualche traccia di compilazione e di abbreviamento; esso potè sulle prime essere stato redatto da più di uno assistente al martirio, e potè quindi circolare in diverse copie, identiche nella sostanza, ma variabili nella forma e nell'estensione.

Possiamo credere che durante il sec. III e forse parte del successivo, il martirio di S. Cipriano circolasse in forma non ancora omogenea e fissa. Nel corso del sec. IV l'uso liturgico di Africa accreditò e fece prevalere una redazione della *Passio* costruita in guisa da prestarsi agevolmente alla lettura durante le funzioni nelle

(1) Cfr. DELEHAYE op. cit. p. 86.

(2) Ciò non toglie, s'intende, che questo particolare sia reale; ma simili frasi religiosamente raccolte da coloro che assistevano all'interrogatorio d'un loro fratello di fede, non erano registrate dagli impiegati, uscieri e *greffiers*.

adunanze eucaristiche e segnatamente nel rito commemorativo del martire *(dies natalis)*. Questa redazione pare che abbia avuto due forme, delle quali una, la più estesa, comprendeva tutti e quattro i frammenti sopradetti; l'altra, più breve e forse più diffusa, comprendeva solamente un tratto narrativo, il testo del secondo interrogatorio, la sentenza e il martirio. Queste due redazioni sono attestate dalla tradizione manoscritta. Alcuni codici infatti presentano la *Passio* ridotta ai framm. b-c-d, o anche solo ai frammenti b-c, notando però che il framm. b nei codd. non si presenta in forma costante, ma con variazioni, di cui la principale è la mancanza in quasi tutti i manoscritti dell'inciso: *tunc Paternus proconsul... iussit praesentari*. (Cfr. DELEHAYE, op. cit. p. 86 ss.)

Si affaccia la questione: quale di queste due forme aveva dinanzi S. Agostino, quando nei suoi sermoni dedicati alla solennità del vescovo martire, fa cenno del suo martirio? Questi sermoni sono in numero di quattro, ma quello che più da vicino segue e commenta la *Passio* e a quella s'ispira, è il primo (*Sermo* 309. *In natali Cypriani martyris*). [1] Riprodurrò i tratti che contengono gli accenni in questione. S. Agostino prende la parola dinanzi al popolo affollato nella chiesa eretta sul luogo del martirio e chiamata allora col titolo di *Mensa Cypriani*, [2] e pel suo discorso prende le mosse dalla lettura della *Passio*, fatta dianzi:.... *cuncta quae tunc gesta sunt legendo et diligendo recolimus*. E poco appresso soggiunge: *Placet itaque universam illam fidelissimi et fortissimi martyris passionem cum exsultatione recordari praeteritam, quam tunc fratres cum sollicitudine sustinuere futuram*. Dove il verbo *sustinere* vale: attendere; e parrebbe accennare ai precedenti del martirio, che furono pei santi martiri in genere *(fratres)* un preludio del martirio stesso. Indi S. Agostino passa immediatamente a parlare dell'esilio del vescovo-martire a Curubi: *Primo igitur quod pro fide confessionis Christi in exsilium Curubin missus est, non sancto Cypriano aliquid nocitum, sed multum illi praestitum est civitati*. [3] Segue

(1) AUGUST. Opp. MIGNE P. L. vol. 38, pp. 1410 sgg.

(2) Serm. 310 (in nat. Cypr. mart. 2)... Denique, sicut nostis quicumque Carthaginem nostis, in eodem loco mensa Deo constructa est; et tamen mensa dicitur Cypriani, non quia ibi est unquam Cyprianus epulatus, sed quia est immolatus, et quia ipsa immolatione sua paravit hanc mensam... in qua sacrificium Deo, cui et ipse oblatus est, offeratur (*ibid.* p. 1413).

(3) *Act.* 1: Paternus proc. dixit: « Poteris ergo secundum praeceptum Valeriani et Gallieni exsul ad urbem Curubitanam proficisci? Cyprianus episcopus dixit: « Proficiscor » (HARTEL). Questo tratto appartiene all'interrogatorio del 257 (framm. *a*)

uno sviluppo di questo concetto, indi prosegue: *Sed iam considerare et commemorare delectat post illud... exsilium quid ex ordine passionis ipsius consecutum sit* con le quali parole si prepara il passaggio al discorso sul seguito del processo e sulla morte del martire; ma prima di venire a questo argomento S. Agostino aggiunge riferendo letteralmente o quasi un breve inciso del testo attuale della *Passio: Cum enim Cyprianus sanctus martyr electus a Deo de civitate Curubitana, in quam exsilio praecepto Aspasii Paterni proconsulis missus fuerat regressus esset, in hortis suis manebat, et inde quotidie sperabat veniri ad se sicut ostensum illi erat.* [1] Indi seguendo passo passo il frammento narrativo inserito nei nostri *Acta* fra i due interrogatorii (framm. *b*, vedi sopra) dice: *Iam ergo, quod ad eum passioni exhibendum duo missi sunt qui eum etiam secum in curriculum levaverunt in medioque posuerunt, et hoc divinae admonitionis fuit... Christus namque inter duos latrones ligno suspensus... Cyprianus autem inter duos apparitores ad passionem curru portatus, Christi vestigia sequebatur.* [2] Anche in questo tratto S. Agostino riferisce talora letteralmente il testo della nostra *Passio* attuale; si osserva però che dove il testo dice *principes duo,* S. Agostino parla invece di *duo apparitores,* il che tuttavia non ci impedisce di credere che egli avesse dinanzi nella sostanza il testo come lo leggiamo noi. Continuando a commentare il medesimo tratto degli *Acta,* S. Agostino aggiunge: *Quid illud quod cum in alium diem dilatus apud custodes esset, atque illuc se multitudo fratrum ac sororum congregans pro foribus pernoctaret, custodiri puellas praecepit, quanta intentione considerandum?* etc. [3] A questo punto l'oratore

che con tutta probabilità non figurava nella redazione della *Passio* usata da Sant'Ag. (Vedi più innanzi) L'accenno all'esilio è desunto da S. Ag. non dall'interrogatorio qui citato, ma dal tratto narrativo (framm. *b*).

(1) *Act.* 2... cumque Cyprianus sanctus martyr electus a Deo de civitate Curubitana, in qua exsilio ex praecepto Aspasii Paterni tunc proconsulis datus fuerat, regressus esset, ex sacro praecepto in suis hortis manebat et inde quotidie sperabat veniri ad se sicut illi ostensum fuerat (HARTEL, p. CXI).

(2) *Act.* 2: Et cum illic demoraretur, repente idibus septembris Tusco et Basso coss. venerunt ad eum principes duo, unus strator officii Galerii Maximi proc. qui Aspasio Paterno successerat, et alius equistrator a custodiis eiusdem officii. Qui et in curriculum eum levaverunt in medioque posuerunt et in Sexti perduxerunt etc.

(3) *Act.* 2: Et ita idem Galerius Maximus proc. in aliam diem Cyprianum sibi reservari praecepit, et in eo tempore beatus Cyprianus ductus ad principem et stratorem eiusdem officii Galerii Maximi proc. clarissimi viri secessit, et in hospitio eius cum eo in vico qui dicitur Saturni inter Veneream et Salutariam mansit. Illuc universus populus fratrum convenit, et cum hoc sanctus Cyprianus comperisset, custodiri puellas praecepit, quoniam omnes in vico ante ianuam hospitii principis manserant.

passa a commentare una successiva parte degli *Acta,* cioè l'interrogatorio (framm. *c*) dinanzi al procons. Galerio Massimo (258), e sviluppando il concetto parenetico suggerito dalla frase: *consule tibi,* rivolta dal proc. a Cipriano, Agostino così avvia il discorso: *Ita vere sibi consulit, qui deum iudicem cogitat... ita sibi consulit qui ex fide vivens... extremum computat omnem diem... ita sibi beatus Cyprianus... consulebat, non sicut eum lingua subdola diaboli per os possessi a se impii iudicis monere videbatur dicens: « consule tibi. »* E tosto viene rievocata una battuta precedente del medesimo interrogatorio, soggiungendo immediatamente: *Cum enim eius immobilem mentem videret quando ei dixit: « iusserunt te principes caerimoniari » responditque ille « non facio » adiecit et ait: « consule tibi, »* [1] e viene in seguito ampliando il suo commento parenetico sullo stesso tono sopra indicato. E il breve sermone continua poi quasi sino alla fine sottolineando le rapide battute del breve interrogatorio fra il proc. e il martire: « *Fac, inquit, quod tibi praeceptum est; in re tam iusta, nulla est consultatio. » Dixerat quippe ille: « consule tibi. » Ad hoc responsum est: « in re tam iusta nulla est consultatio. » Consulit enim qui consilium vel impertit vel quaerit. Sed proconsul non a Cypriano consilium accipere volebat sed eum potius ut a se acciperet admonebat. At ille « in re, inquit, tam iusta nulla est consultatio. » Non adhuc consulo quia non adhuc dubito, abstulit enim mihi dubitationem ipsa iustitia. Iustus autem, ut securus moriatur in carne, certus vivit in fide* etc. e termina accennando alla lettura della sentenza capitale: *Tanta conceptione gaudiorum in quid erumpat cor nostrum et os nostrum, nisi in ipsam venerabilis martyris ultimam vocem? Cum enim Galerius Maximus decretum ex libello recitasset: « Tascium Cyprianum gladio animadverti placet, » respondit ille: « Deo gratias. » Habentes igitur de re tanta memoriam praesentis loci, festivitatem sollemnissimi diei, propositionem saluberrimi esempli, omnibus medullis nostris dicamus et nos Deo gratias.* [2]

Negli altri tre sermoni [3] che hanno per argomento la commemorazione anniversaria del vescovo-martire, S. Agostino svolge altri

(1) *Act.* 3.: Galerius Maximus dixit: « iusserunt te sacratissimi imperatores caerimoniari. » Cyprianus episcopus dixit: « non facio. » Galerius Maximus ait: « consule tibi. » Cyprianus episcopus respondit: « fac quod tibi praeceptum est; in re tam iusta nulla est consultatio. »

(2) *Act.* 4... et his dictis decretum ex tabella recitavit: « Thascium Cyprianum gladio animadverti placet. » Cyprianus episcopus dixit: « Deo gratias. »

(3) Serm. 310-311-312. MIGNE, *ibid.* 1412 sgg.

concetti senza allegare nè sottolineare altrimenti il testo degli *Acta;* non abbiamo quindi altre testimonianze da aggiungere per stabilire se il testo degli *Acta* commentato da S. Agostino fosse o no conforme all'attuale nostro. Dai brani sopra riportati risulterebbe che la *Passio* commentata da S. Agostino fosse più breve di quella attualc e comprendesse soltanto i frammenti *b - c* della *Passio* attuale, cioè la pericope narrativa cominciante dalle parole: *Cum Cyprianus sanctus martyr electus a Deo de civitate Curubitana in qua exsilio* etc. seguita dall'interrogatorio dinanzi a Galerio Massimo proc. e dalla sentenza. Il Delehaye sembra opinare che Santo Agostino avesse sott'occhi un testo comprendente soltanto i due processi senza il martirio (op. cit. p. 84). cioè i framm. *a-b-c* secondo la distinzione qui adottata.

Il dubbio può quindi sorgere riguardo all'ultima parte della *Passio* attuale, cioè al breve e commovente racconto del martirio (framm. *d*). S. Agostino non vi si riferisce direttamente non ne allega nessuna frase: *argumentum ex silentio* per concludere che quel racconto mancasse negli *Acta* commentati da S. Agostino? Non crederei. Dal silenzio dell'oratore riguardo al primo interrogatorio (framm. *a*) si può bensì concludere che questo elemento circolasse come parte a sè e fosse unito al rimanente solo più tardi; difatti la tradizione manoscritta reca due redazioni degli *Acta,* l'una cominciante col framm. *a,* l'altra cominciante col framm. *b,* come sopra si è detto. Diversamente si deve giudicare riguardo al framm. *d*, il quale nella tradizione manoscritta è costantemente unito col secondo interrogatorio e con la parte narrativa, nè si può altrimenti credere che ne sia mai stato disgiunto, perchè era l'elemento più importante della *Passio.* Quando gli *Acta* di S. Cipriano vennero redatti per uso liturgico, furono senz'alcun dubbio composti in modo da culminare col racconto della morte: questo racconto era la parte più essenziale della lettura liturgica. Se S. Agostino non ne commenta letteralmente le singole frasi, gli è perchè gli uditori le commentavano da se stessi, ciascuno per proprio conto, tanto era efficace nella sua brevità quel racconto di testimonii oculari. Per questo Sant' Agostino preferisce richiamare l'attenzione degli uditori su certi elementi che il pubblico non avrebbe saputo sfruttare spiritualmente per difetto di penetrazione e di sagacia oratoria.

Inoltre la morte del Martire sta dinanzi al pensiero dell'oratore così viva, che senza evocarla con le stesse parole testuali della *Passio,* egli vi allude però in tutti e quattro i Sermoni con tanta

insistenza (e talora anche con accenno a qualche particolare del racconto degli *Acta*) da farci ben capire che la parte più saliente e più impressionante della lettura liturgica degli *Acta* era il *martyrium* propriamente detto, cioè il racconto della morte. Segnatamente allude il nostro oratore alla morte di Cipriano e a qualche episodio di essa, pur senza allegare il testo letterale degli *Acta,* in queste parole del Serm. 310 (1):.. *ibi hodie* (cioè *ad mensam Cypr.* v. la nota qui sopra) *venerans multitudo concurrit, quae propter natalem Cypriani bibit sanguinem Christi. Et tanto dulcius in illo loco propter natalem Cypriani sanguis bibitur Christi, quanto devotius ibi propter nomen Christi sanguis fusus est Cypriani. Denique, sicut nostis, quicumque Carthaginem nostis, in eodem loco mensa Deo constructa est, et tamen mensa dicitur Cypriani, non quia ibi est unquam Cyprianus epulatus, sed quia ibi est immolatus, et quia ipsa immolatione sua paravit hanc mensam, non in qua pascat sive pascatur, sed in qua sacrificium Deo, cui et ipse oblatus est, offeratur. Sed ut mensa illa, quae Dei est, etiam Cypriani vocetur, haec causa est: quia ut illa modo cingatur ab obsequentibus, ibi Cyprianus cingebatur a persequentibus;* (2) *ubi nunc illa ab amicis orantibus honoratur, ibi Cyprianus ab inimicis frementibus calcatur; postremo ubi illa erecta est, ibi prostratus est.*

Se non m'inganno, vi è in questo tratto un chiaro accenno al particolare della fasciatura degli occhi fatta a Cipriano prima della decapitazione, e che il martire, come è detto negli *Acta,* eseguisce di sua mano con l'aiuto di un presbitero e di un diacono, ambidue designati col nome di Iulianus. È però da notare che nel testo degli *Acta* si usa ripetutamente il verbo *ligare,* mentre S. Agostino usa ripetutamente il verbo *cingere:* ciò porta a concludere che il testo del martirio che leggevasi allora aveva questa variante.

Concludendo, possiamo ritenere che S. Agostino nei suoi Sermoni commenta un testo della *Passio Cypriani* che cominciava con la pericope narrativa: *Cum Cyprianus* etc. (3) e comprendeva inoltre l'interrogatorio dinanzi a Galerio Massino e il martirio;

(1) *In natali Cypr. mart.* Serm. II. MIGNE, *ibid.* 1412 ss.

(2) *Act.* 5:.... postea vero beatus Cyprianus manu sua oculos sibi texit, qui cum lacinias manuales ligare sibi non potuisset Iulianus presbyter et Iulianus subdiaconus ei ligaverunt.

(3) Negli *Acta* nostri: *cumque Cyprianus* etc.

sì nella pericope narrativa come nel racconto finale del martirio v'erano però alcune non molto notevoli variazioni in confronto col testo tramandatoci dai manoscritti.

II.

Una silloge Commodianea.

Questo ispido e simpatico accattone letterato che fu Commodiano *mendicus Christi* ebbe lo stranissimo destino di subire per opera dei filologi recenti tutte le trasformazioni di Proteo. Lo si diede per africano, asiano, gallo; fu anche spacciato per vescovo di non so quale antica circoscrizione chiesastica; chi lo volle contemporaneo di Decio imperatore per motivo di quel sibillino *rex Apollyon,* che *ianuam pulsat et cingitur ense* e che sopraggiungerà nella torbida apocalissi *Gothis inrumpentibus....* (1) Altri lo collocò nella detta epoca anche per la sua enumerazione delle persecuzioni che porterebbe a quella di Decio: *Sed erit initium septima persecutio nostra* (2): senza badare che una simile distinzione numerale delle persecuzioni venne fissata solo poco innanzi S. Agostino, il quale si adopera a demolirla con ottime ragioni. (3) Recentemente si propugnò la tesi dell'origine gallica di Commodiano con arretramento al VI secolo della sua vita e della sua caratteristica eredità letteraria. Questa tesi riposa specialmente sopra argomenti di natura linguistica, i quali però possono anche condurre a conclusioni erronee, trattandosi di uno scrittore non letterario, ma vernacolo. Più logico sarebbe forse l'osservare che S. Gerolamo non conosce questo scrittore e che il primo a parlarne è Gennadio massiliense, (4) se vogliamo lasciare in disparte il cenno contenuto nel cosidetto *decretum Gelasianum,* il quale designa gli scritti di Commodiano come *opuscula apocrypha;* e quindi v'è qualche motivo di supporre che gli scritti Commodianei siano della seconda metà del IV secolo o dell'inizio del V.

Il carattere di questi scritti e il loro scopo li designano come letteratura popolare, quasi foglietti volanti diffusi fra la gente poco

(1) Carm. Apol. 809 ss. (Dombart C. S. E. L. p. 167-8).
(2) *Ibid.* 808.
(3) *De Civ. Dei* XVIII, 52.
(4) *Script. eccles.* 15.

letterata, spesso costrutti col meccanismo dell'acrostico, il che li rendeva più apprezzati e ricercati. L'intento dell'autore è quello della propaganda e della catechesi, mescolandovi all'occasione i più noti spunti di apologia antipagana e insistendo sulla polemica antigiudea, ricorrendo, per variar la materia, anche a certe opinioni volgari intorno alla catastrofe apocalittica, alla palingenesi chiliastica nelle forme loro più o meno oscillanti, che lo scrittore ama fondere e confondere insieme.

La scoperta fatta da Giovanni Pitra di un migliaio di versi commodianei in un codice *mediomontanus (Cheltenhamensis)* (1) e la pubblicazione di quei versi sotto il titolo di *Carmen Apologeticum,* (2) mentre arricchiva la eredità letteraria del *mendicus Christi* e rinfrescava presso i dotti la sua fama, contribuiva in parte a confondere le idee intorno al carattere della produzione commodianea.

Tanto il primo Editore (Pitra) come i suoi successori (LUDWIG, Lipsia, Teubner 1877 – DOMBART, *Corpus Script. Eccles. Latin. Vindobonensis* 1887), hanno considerato questo migliaio di versi, che nel codice mancano di titolo e di sottoscrizione, come un'opera unica ed organica, e come tale venne anche da altri studiosi (JACOBI - EBERT - LEIMBACH) esaminata nella sua struttura e contenuto, nella lingua e nelle sue caratteristiche di forma metrica. L'attribuzione di questo migliaio di versi all'autore stesso delle *Instructiones,* cioè al *Commodianus mendicus Christi,* altrimenti detto *Gaseus* (3) è sicura, perchè oltre alla identità di forme con i due libri delle *Instructiones,* v'è anche la corrispondenza verbale di alcune parti del contenuto. (4) Arbitraria è invece la supposizione che nella serie pubblicata da Pitra si debba vedere un'opera unica, tanto meno un *carme apologetico.* Pitra (e Ludwig) vollero supplire la mancanza di iscrizione del vetusto codice e s'immaginò il titolo: *Commodianus episcopus africanus carmen apologeticum adversus Iudaeos et gentes,* dove, eccettuata la prima parola, tutto il resto è *pura fantasia.* (5)

(1) Cod. Mediomontanus nunc Cheltenhamensis, saec. VIII. Forse proveniente da Bobbio. PITRA, Proleg. p. XVII.

(2) Nel vol. I dello *Spicilegium Solesmense* (1852). Prolegomena pp. XVI-XXV; testo pp. 20-49.

(3) *Instruct.* II. 39.

(4) Cfr. *Instr.* II, 1-2-3-4 e *Carm. Ap.* 791, sgg.

(5) DOMBART, p. 115.

Una lettura attenta di questo preteso *Carmen* lo rivela come uno zibaldone di numerosi frammenti, dei quale i più importanti sono due: quello che tratta della cecità dei Giudei e quello della Apocalissi. Si noti che i frammenti intorno alla sorte finale dei Giudei fedeli (*populus absconsus,* Instruct. II, 1; *populus celatus,* Carm. 941-998), intorno al Giudizio di Dio e alla fine del mondo (Instr. II, 4; Carm. 999-1005), intorno alla resurrezione della carne (Instr. II, 3; Carm. 791-804) ci si presentano già nella produzione commodianea come argomenti trattati a parte, senza necessario legame fra loro, come sono precisamente tutti i brevi capitoli acrostici delle *Instructiones*. Carattere della produzione commodianea è dunque questa variopinta e slegata frammentarietà, destinata alla propaganda spicciola fra la gente di poco elevata cultura. A questo carattere, chi ben lo voglia indagare, non deroga il così detto *Carmen apologeticum,* il quale va perciò considerato come una silloge di varie pericopi fra loro confuse, la materia delle quali ritroviamo, più o meno elaborata con l'artificio acrostico e con la stessa versificazione ritmico-tonica, nei due libri delle *Instructiones*.

Chi dicesse che la *silloge mediomontana* del Pitra è una confusa raccolta dei materiali stessi elaborati più artificiosamente nelle *Instructiones,* forse non sarebbe lungi dal colpire nel segno. Per rendere questo fatto più evidente sarebbe opportuno, anzi necessario, riprodurre tutto il *Carmen* distinto nei suoi elementi giustapposti, indicando le tracce ancor visibili della giustapposizione incoerente o quelle facilmente detegibili di un ingenuo lavoro di saldatura con inserzioni riempitive. Forse faremo questo facile lavoro in altra occasione, quando avremo agio di esporre ordinatamente i resultati di altre ricerche in corso, a proposito del *Carmen* stesso in confronto con altri documenti dell'antichità cristiana e giudeo-cristiana, specialmente in confronto con gli *Oracula Sibyllina*.

Ecco le pericopi della silloge mediomontana *(Carmen Apologeticum)* di Commodiano. Indicherò la enumerazione dei versi seguendo quella tenuta da Bernardo Dombart nel vol. XV del *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum Vindobonense* (Vienna 1887). Per chiarezza designerò le singole pericopi con titoli che accennano sommariamente il contenuto e l'argomento di ciascuna. All'occasione verrà anche suggerito in nota qualche emendamento testuale.

I. vv. 1-15. *De se ipso quondam pagano.*
II. vv. 16-88. Paraenesis *(praecepta de deo, de lege et prophetis — de deo carnem sumpturo — ut portum requirant).* (1)
III. vv. 89-148. Catechesis *de deo.*
IV. vv. 149-232. Catechesis *(de origine mundi — de Cain et iniquitate generis humani — de diluvio et de Noe servato — nova gens in crimina ruit, fabricat turrim — confusio linguarum — de populo electo Israhele — de prophetis — de Christo).* (2)
V. 233-276. Catechesis *(de caecitate Iudaeorum et de Messia antea nuntiato).* (3)
VI. vv. 277-384. Catechesis *(de Christo deo et homine quomodo praenuntiatus fuerit a prophetis).*
VII. vv. 385-388. Versi inseriti a guisa di trapasso o spostati.
VIII. vv. 389-502. *Iterum de Christo, de caecitate Iudaeorum et de Messia praenuntiato — de eiusdem morte et resurrectione.* (4)
IX. vv. 503-546. *Prophetiae adimpletae in Christo — Iudaei persequentes prophetas.* (5)
X. vv. 547-578. *Iterum de Christi resurrectione — de Thoma apostolo antea incredulo postea credente.* (6)
XI. vv. 579-604. *De corruptione iurisperitorum.*
XII. vv. 605-616. *De avaris et vanis.*

(1) In questa pericope c'è un verso crociato nel Dombart, è il v. 21, che nei manoscritti suona così: *Mutabuntur paupera veste fastidiis,* evidentemente corrotto e colla clausola ritmica turbata. Fra le varie proposte di risanamento, che si ponno vedere nell'appar. crit. (p. 117) ne propongo una anch'io che mi pare la più semplice: *Mutabuntur paupera veste fastidiosi.*

(2) Probabilmente il cenno sul diluvio era in origine più esteso, forse una descrizione molto colorita.

(3) Nel verso 239: *Non respicientes prophetarum dicta sepulti,* mi sembra evidente e necessario l'emendamento del Ludwig che legge *seducti* in luogo di quell'enigmatico *sepulti,* che il Dombart spiega riferendosi a Verg. Aen, 6. 424: *custode sepulto,* e l'intende nel senso di *sopiti.* Molto meglio Ludwig spiega Commodiano con Commodiano anzichè con Virgilio, e si riferisce a Instr. I, II. 5: ..... *quem deum seducti putatis.*

(4) I vv. 415-416. *Esaias ait: tamquam ovis* etc. sono un doppione di v. 341: *qui cum vexaretur tacuit sicut agnus ad aras.* Il v. 417: *suffigitur clavis quod David praedixerat olim* è un doppione dei vv. 310-271: *David illum dixit clavis configi* etc.

(5) I vv. 537 seg. *Ille duos populos* etc. Sono ripetizione dei vv. 189 seg: *Duos enim populos distinxerat* etc.

(6) I vv. 547-8: *Iam qualiter iterum resurrexit supra notavi — non de voce mea sed dicta prophetica dixi,* sono una saldatura; mancano di nesso con ciò che segue immediatamente. Si potrebbero però anche considerare come una conclusione della pericope precedente. Ed anche si potrebbe considerare una sola e medesima pericope l'intiero tratto 389-578. Si osservi poi che tra il v. 531 e il seguente c'è discontinuità e mancanza di nesso logico.

XIII. vv. 617-630. *Deus Christus. Animalia virtute divina loquentia.* (1)

XIV. vv. 631-676. *De Christi miraculis et de incredulitate Iudaeorum.*

XV. vv. 677-698. *De lavacris paganorum.*

XVI. vv. 699-704. *Duae viae.* (2)

XVII. vv. 705-744. *Iudaei exhaeredati.*

XVIII. vv. 745-752. *Idola non colenda.* (3)

XIX. vv. 753-764. *Homines carnales.*

XX. vv. 765-778. *Cur Christus mortuus.*

XXI. vv. 779-790. *Qui sero ad Deum convertuntur.* (4)

APOCALYPSIS vv. 791-1060.

XXII. vv. 791-804. *Resurrectio carnis.*

XXIII. vv. 791-822. *De adventu regis Apollyonis.*

XXIV. vv. 823-826. *De adventu regis Cyri.*

XXV. vv. 827-868. *Nero et Helias redeuntes.*

XXVI. vv. 869-926 *Rex Orientis invadit Neronem, vicit necatque Caesares, Romam populatur et diruit.* (5)

XXVII. vv. 927-936. *Antichristus.*

XXVIII. vv. 937-940. *Iudaei ad Deum clamantes.* (6)

XXIX. vv. 941-998. *Populus celatus — Felicitas et victoria Iudaeorum.*

XXX. vv. 999-1055. *Finis mundi. Gloria sanctorum.*

XXXI. vv. 1055-1060. *De sorte ultima Iudaeorum* (?) (7)

Nel suo complesso la materia di questa Silloge si presenta come una serie di catechesi versificate e confuse insieme. Ho accennato ai contatti che si possono rilevare fra questa Silloge e i Sibillini; una ricerca particolareggiata di questi contatti sarà oggetto di uno studio in altro fascicolo. Molti concetti e *motivi* caratteristici della

(1) Questo tratto contiene delle oscurità; enigmatico è il verso 626 che accenna al cane parlante; fra il v. 626 e il v. 627 manca il nesso logico.

(2) La più superficiale occhiata può rivelare la mancanza di nesso fra i versi 698-699.

(3) Il tratto: *Hunc certe....... in morte secunda* (vv. 745-748) potrebbe essere stato messo fuori di posto nei manoscritti.

(4) Evidente mancanza di collegamento fra i vv. 778-779.

(5) Si osservi il doppione v. 890 = v. 846 *(Hinc lues hinc bella hinc fames hinc nuntia dura* 890 — *Ut famis invadat, erit tunc et lues in orbe.* 846*)*.

(6) Questi quattro versi sembrano fuori di posto. Potrebbero però essere considerati come una saldatura. Ad ogni modo la pericope sull'Anticristo sembra essere stata molto deformata e raccorciata, tanto da essere poco intelligibile.

(7) Il manoscritto è illeggibile e monco; non è possibile afferrare il senso di questi ultimi versi.

Silloge si riscontrano negli *Oracula Sibyllina (tres reges* — δωδεκάφυλος [1] — *Helias — probatio in igne — mors vitam diiudicat — pauperes, dives — zona ignis — felicitas iustorum — septem aetates — prophetiae — miracula Christi — apocalypsis — Romae eversio)* con una sorprendente insistenza, certamente non casuale. Se non se ne potrà concludere a una dipendenza letteraria, data la diversità grande di struttura fra l'esametro omerico dei Sibillini e il rozzo ritmo commodianeo, si potrà però ammettere che la Silloge è sorta in un ambiente improntato dal pensiero degli *Oracula*.

Dott. SISTO COLOMBO.

(1) Comm. v. 946: *Ex duodenotribu novem semis ibi morantur.* Dove il manoscritto ha *duodenatribu* e gli Editori leggono *duodena tribu* come due parole distinte. Credo invece si tratti di un sostantivo composto *duodenotribus* plasmato sul gr. δωδεκάφυλος.

RECENSIONI

Hippolyte Delehaye S. J. **Les passions des martyrs et les genres littéraires**. Bruxelles, Bureaux de la Société des Bollandistes (22 Boulevard St Michel) 1921. 8º pp. VIII-448.

La scienza agiografica, che fra noi è illustrata particolarmente dal nome di Pio Franchi de' Cavalieri, ha raggiunto la perfezione del metodo e i più grandi risultati per opera dei Gesuiti Bollandisti, fra i quali il Delehaye emerge come una delle menti più agili e ardite, e come uno dei più fortunati e geniali divulgatori. Il merito particolare di questo notissimo studioso è quello di saper esporre con somma chiarezza e con bella eleganza, e di avviare a grandiose sintesi quella ricerca che svolgendosi in un campo larghissimo e irto di difficoltà, parrebbe ribellarsi a ogni sistemazione. Il volume che ora presentiamo agli amici studiosi è un tentativo di *classificazione* dei documenti agiografici relativi al martirio cristiano. Le passioni dei Martiri sono le prime voci del cristianesimo vibrante di fede e agonizzante per l'affermazione del proprio programma, inerte contro la violenza armata, entusiasta senza fanatismo, eretto verso la propria immortale speranza, nell'atto di offerire con pure mani e con fermo cuore il dono purpureo del proprio sangue... *semen est sanguis christianorum*. Si comprende che il principalissimo interesse dell'indagine agiografica venga costantemente suscitato da questa prima rosseggiante aurora della santità cristiana, e rivolto all'era dei Martiri, ai documenti che ne attestano i patimenti e la morte vittoriosa. Gli Atti dei Martiri che rimontano sino ai primi impeti della persecuzione, sono anche documenti della più grande importanza per la disciplina, la dottrina e la vita ecclesiastica dei primi secoli. L'atto ardente di fede che sulle labbra dei Martiri si effondeva in forma eucologica con brevi e vibrati accenti al Cristo, alla sua Redenzione e alla vita eterna, costituisce spesso una testimonianza d'alto valore dogmatico.

Quindi si delinea il compito precipuo dell'agiografia martirologica, cioè quello di stabilire con rigore di metodo quali siano gli *Acta Martyrum* che ci si offrono coi caratteri di autenticità e che si può ritenere risalgano alla fede di testimoni oculari o di resoconti ufficiali della procedura persecutoria.

Il D. procede nel suo lavoro innanzi tutto alla dísamina di quelli che si sogliono appunto chiamare *Atti autentici;* separato e delimitato questo prezioso materiale, il D. prende in esame tutto il dossier di documenti martirologici che per i loro caratteri di amplificazione retorica, di convenzionalismo stereotipato, di esagerazione grottesca, escono dal dominio storico e si rivelano come produzioni tardive, poco o niente fededegne: in questo immenso materiale egli cerca di distinguere varii *generi* che appartengono alle categorie della letteratura propriamente detta, come l'omiletica del grande secolo, o la drammatica (passioni quasi sceneggiate, che il D. chiama impropriamente *Passions épiques*); e finalmente quei documenti che per loro natura appaiono già incanalati per le molteplici derivazioni, deformazioni, sdoppiamenti, confusioni e degenerazioni del folklore. Disegno vasto e genialmente ardito, che l'Autore riassume in breve con queste parole: « La branche de la littérature chrétienne à laquelle est consacré ce travail est composée d'éléments étrangement disparates. Dans quelle mesure ces œuvres si diverses peuvent-elles servir à la reconstitution du passé?... Des deux grandes séries de textes rencontrés au cours de nos recherches, les uns, dictés par les événements, ont été qualifiés d'historiques, les autres, issus d'une inspiration spéciale, se classent parmi les œuvres littéraires. Cette division répond à la conception qui oppose l'histoire à la littérature, l'une étant censée rapporter les faits qui se sont passés dans l'ordre réel, l'autre ne réflétant que les idées, sous des formes créées par l'imagination ou la convention. » (pag. 424) Queste ultime parole contengono il concetto *informatore* di tutto il volume: il D. non si limita a classificare rapidamente, come un qualsiasi Minosse della critica meccanicamente dommatica, che si occupa soltanto di catalogazione. Soggiunge infatti l'Autore: « Ce sont là des cadres bien rigides. On ne saurait guère concevoir une œuvre de l'esprit sur laquelle seuls les faits extérieurs aient laissé leur empreinte. D'autre part la fantaisie la plus effrénée ne parvient pas à s'affranchir complètement de toute attache avec la réalité. Tout n'est pas pure histoire dans les documents contemporains, tout n'est pas pure fiction dans les récits écrits longtemps après l'événement. » (pag. 424-5) Questi criterii manifestano il *maximum* di sensibilità storica, la disposizione di spirito veramente critica, con la quale un filologo deve accingersi allo studio dei testi, non come a un esercizio acrobatico, ma come a una missione, con quella trepidazione con cui un'anima mistica varca la soglia di un sacrario per spiare il mistero. Il critico non interroga egli le voci delle età antiche, per ravvivare agli occhi proprii e altrui un periodo di civiltà, un quadro parlante di vitalità umana trascorsa nel tempo, ma non esaurita nelle sue secrete e profonde sorgenti? Così l'agiografo, con coscienza di storico e di apostolo, scruta le voci confuse di miriadi di persone e di personaggi, con l'orecchio attento a distinguere il suono vero dalla semplice eco, la realtà dalle ombre, l'uomo dal fantasma, il

corpo dalla maschera. Lavoro estremamente delicato e che implica una grande responsabilità scientifica e morale.

Con questi criterii adunque il D. discute anzitutto quei documenti che finora si solevano designare con l'appellativo generico di *Atti autentici* e che egli preferisce chiamare *Passions historiques*. Perchè tale *nuance* di appellativi? Lo spiega l'Autore con una riflessione che potrebbe parere una sottigliezza, ma che invece è in fondo una constatazione elementare: « Au sens propre, le mot *authentique* ne s'applique qu'aux actes dressés par des officiers publics, avec les formalités prescrites. Dans la matière qui nous occupe, on ne pourrait donc l'employer que pour caractériser les procès-verbaux d'audience originaux, rédigés par le *commentariensis*, ainsi que les copies certifiées conformes. Ce serait déjà s'écarter de la rigueur des termes que de désigner comme actes authentiques les passions dont le rédacteur aurait scrupuleusement transcrit un procès-verbal, mais l'aurait pourvu d'une courte introduction et d'un épilogue. » (pag. 446) Ciò significa che gli *Acta Martyrum* detti autentici, non sono andati *in generale* esenti da un qualche ritocco redazionale, da qualche velleità stilizzatrice, da qualche innocente amplificazione, pur serbando in tutta la loro commovente freschezza il carattere di storicità come documenti contemporanei. Si potrebbe credere che qualche *Passio* possa essere ritenuta scevra da ogni manomissione sì da essere riguardata veramente come estratto di *greffe*, come specchio fedele del processo verbale? Il D. lo esclude, e per conto suo dimostra, con il confronto della tradizione manoscritta, che anche la veneranda *Passio Martyrum Scillitanorum*, ha subíto i suoi piccoli arrotondamenti, reca insomma la traccia del lavoro redazionale (pag. 393 sgg.). Nè si vorrà in questo tacciare l'A. di scetticismo o di ipercritica: il D. che ci sa indicare le vie per procedere alla *riabilitazione* parziale di documenti che erano apparsi svalutati a un Tillemont, per es. la *Passio IV Coronatorum* (pag. 328 sgg.), e che in ogni caso pone come criterio fondamentale che: « la fantaisie la plus effrénée ne parvient pas à s'affranchir complètement de toute attache avec la réalité » (pag. 425) e che l'occhio sagace e imparziale dello studioso può scoprire un elemento storico oltre le superstrutture della leggenda, non è certamente un critico demolitore per sistema. Egli demolisce solo per ricostruire, e non si potrebbe immaginare diversamente la missione della critica storica e filologica.

Nel capitolo primo in cui il D. studia le *Passioni* storiche, passa in rassegna successivamente *a*) l'agiografia di Smirne (Policarpo – Pionio) *b*) l'agiografia di Cartagine (Scillitani – Perpetua e Felicita – Montano, Lucio e compagni - Mariano e Giacomo – Cipriano – Crispina – Martiri d'Abitina) *c*) i testi isolati (Giustino – Martiri lionesi – Apollonio – Carpo, Papilo e Agatonice di Pergamo – Agape, Irene e Chionia di Tessalonica – Fruttuoso di Spagna – Saba il Goto). Questo materiale relativament

piccolo, che costituisce il più prezioso fondo dell'agiografia martirologica e che fino a tutt'oggi riassume a un dipresso tutto quello che di più fededegno ci resta degli *Acta Martyrum*, richiama la più attenta e minuziosa indagine del D., che vi consacra circa dugento pagine e queste pagine sono un capolavoro di critica agiografica. L'Autore signoreggia la sua materia e per la sua rara competenza può lumeggiare con rapide vedute una complessa serie di questioni e di problemi, valutare con sicurezza tesi e giudizi infondati, additare con geniale intuito la più ragionevole soluzione di lunghe contese intorno al carattere di un testo e al suo valore. L'intento precipuo dell'Autore in questa parte del suo lavoro è quello di porre su una base incrollabile la storicità delle *Passiones* sopra accennate battendo una via nuova che si apre più facile e sicura, cioè collo stabilire che questi documenti *non hanno carattere letterario*, nè sono tali da rientrare nell'orbita del *genere*, del tipo convenzionale, dell'elaborato a norma di stile. Questo è secondo il D. il criterio più sicuro per garantire la genuinità di quel prezioso materiale agiografico in cui sentiamo vivente e acceso il palpito della prima lotta sanguigna del cristianesimo nascente. In altri termini, possiamo dire che il D. addita come unico metodo fecondo e sicuro quello della critica interna. Egli è scettico sul conto della critica esterna, basata sulla comparazione dei codici; la collazione e comparazione dei mss. in agiografia è un'impresa disperante e quasi sempre sterile. L'agiografo che mira a rintracciare un testo originario mediante la collazione comparativa di tutti i mss. reperibili, o almeno delle loro varie famiglie, si accinge a un lavoro destinato a sicuro insuccesso. Le ragioni di questo fatto sono ampiamente studiate dal D. nel capitolo quinto del suo libro: *La vie des textes hagiographiques*, che offre in brevi e preziose pagine il frutto di lunghi anni d'un eroico lavoro di ricerca e di spoglio e un cumulo grande di esperienza critica acquistata direttamente nel contatto vivo e diuturno con l'immenso materiale documentario. Il D. condanna *à jamais* la pedantesca dottrina dei critici collazionatori e sterratori di lezioni varianti: se nella filologia classica questo metodo può sempre conservare il suo particolare interesse, nel campo agiografico la cosa è ben diversa, date le condizioni peculiari di *vita* dei testi martirologici soggetti a continua modificazione perchè viventi nell'uso liturgico delle chiese che li hanno prodotti o assimilati. « Le plus souvent – scrive il D. a pagina 383 e seg. – la tradition présente des lacunes si considérables que toute tentative de remonter à l'œuvre originale est condamnée d'avance à échouer. On s'entoure de tous les exemplaires connus d'une passion de martyr et l'on se met en devoir d'établir leurs relations mutuelles. Le classement s'opère, et les filiations semblent déduites avec rigueur, lorsqu' une citation, une strophe poétique, un résumé dont on avait négligé de tenir compte révèle tout à coup l'existence d'un intermédiaire important, qui n'a laissé que cette faible empreinte, mais qui oblige à

réviser toutes les conclusions. Il y aurait à citer plus d'un cas où il a suffi de signaler un manuscrit oublié, pour rendre caduques les constructions les plus solides en apparence, imaginées pour rendre compte des états successifs d'un texte donné. On ne peut que s'étonner, après cela, d'entendre certains érudits réclamer, à propos de vieux textes hagiographiques, le tableau généalogique des manuscrits, ou l'arbre de descendance, et de parler de la recherche de l'archétype. La question ne peut se poser que dans des cas particuliers; encore, fera-t-on bien, presque toujours, de n'accepter que sous bénéfice d'inventaire les résultats qui paraissent certains, une copie ignorée, une version, quelques phrases d'un auteur pouvant suffire à les battre en brèche. » Non si potrebbe denunziare con più amare parole la bancarotta della critica paleografica nel campo dell'agiografia. Il D. che ha esplorati numerosi mss., parla certamente per esperienza propria, e la convinzione in lui che il metodo della catalogazione pura e semplice è sbagliato, è sorta lentamente e stabilmente attraverso non poche delusioni. Il D. non parla però di delusioni proprie, e si compiace invece di additare il fallimento di quel metodo nei colossali tentativi di alcuni critici come il Krumbacher nelle sue ricerche sui rapporti fra la *Passio* di S. Menas e i carmi relativi di Romano il Melode (v. pagg. 386 e segg.) e il Lietzmann a proposito della *Vita* di S. Simeone lo Stilite (v. pag. 389 segg.).

L'Autore adunque percorre, come dicevo, una via nuova allo scopo di mettere in sodo il valore dei documenti agiografici da lui chiamati *Passions historiques*. Con questo il D. non pretende, come già ebbi ad accennare, di darci quegli *Acta* come puri e semplici copie d'archivio, e a questo proposito sono molto istruttive e chiare quelle poche e dense pagine in cui il D. ci espone le particolarità della procedura romana specialmente riguardo ai processi contro i cristiani (pag. 173 seg.) Quivi si distingue accuratamente il carattere di un resoconto protocollare, come sarebbero per es. i *Gesta apud Zenophilum* (V. O. VON GEBHARDT, *Acta Mart. selecta*, pp. 187-214) di cui il D. dà una particolare illustrazione, e quello di documenti che serbano tracce di ritocchi da mano privata. Il D. ci descrive l'ambiente procedurale e ci informa dei varii mezzi che gli amici del martire avevano a loro disposizione per procurarsi un abbozzo del processo e per serbare le parole dal martire stesso pronunziate dinanzi al magistrato. Il documento protocollare propriamente detto era redatto da impiegati appositi (*exceptores*) che lo stendevano per via stenografica (*tachygraphi*) e tale copia riprodotta in buona lingua era collocata in archivio. Di qui era possibile e agevole trarre degli abbozzi a uso privato, perchè gli atti protocollari erano a disposizione del pubblico; quando la cosa presentava qualche difficoltà, si provvedeva con generose mance a qualche usciere per avere accesso ai protocolli. Altre volte chi assisteva all'udienza prendeva appunti per conto proprio: spesso anche si fissavano le note ricorrendo alla memoria di quelli che avevano

udito: in tali casi era facile qualche piccola modificazione, amplificazione o abbreviamento; generalmente andava turbata la forma rigidamente protocollare del dialogo, avendosi più a cuore di serbare le risposte dei martiri che le interrogazioni del magistrato nella loro integrità. Ed ecco che anche gli Atti più vicini alla forma protocollare, come quelli dei Scillitani, potevano allontanarsi più o meno dalle forme schematiche della procedura e offrivano occasione a ritocchi di frase. Di qui emerge una esigenza nuova pel critico agiografo: anche i documenti autentici della più genuina martirologia debbono essere accuratamente vagliati per sceverare in essi quell'elemento che a un attento esame può presentarsi come sovrapposizione alle forme del protocollo; in alcuni casi tale elemento è minimo, in altri invece assume proporzioni notevoli, come ad es. negli *Acta Pionii*, negli *Acta Cypriani* e altri sui quali il D. esercita la sua acuta e penetrante indagine (pp. 118 seg.) Ma nel tempo stesso che l'A. ci introduce nelle secrete e delicate complicazioni della più prudente critica agiografica sui testi genuini, ci denunzia pure l'infondatezza di certe *teorie* che furono applicate a qualche documento da critici poco equilibrati. Così si leggeranno col più vivo interesse quelle pagine in cui il D. ci illustra la *Passio Polycarpi* e dimostra priva di fondamento la elaborata ipotesi di Lightfoot, che vede nella *Passio* una serie di finzioni intese alla rappresentazione non di un dato personaggio ma di un *tipo* (v. pp. 16 seg.) Dobbiamo essere grati al D. d'avere definitivamente rivendicato il valore di questo venerando e commovente documento: anche se egli crede di sospendere ogni giudizio sul miracolo della colomba uscita dal rogo, non pel fatto in sè, ma pel semplice motivo che esso non è testimoniato da Eusebio, che pur riferisce la *Passio* in disteso nel quarto libro della sua Storia Ecclesiastica. Sulla base dello stesso buon senso critico il D. rifiuta invece come spurio un altro documento, la *Vita Polycarpi* attribuita al martire S. Pionio, della quale Eusebio non sa nulla, e che contradice alle notizie d'Eusebio stesso circa le origini episcopali della chiesa smirnense; di questa *Vita* (v. D. pp. 21 seg.) fu sostenuta l'autenticità con vera *ostinazione* da due dotti tedeschi, il Corssen e lo Schwartz, non in omaggio alla scienza storica, ma per farsene una base contro la famosa testimonianza di S. Ireneo sui rapporti di S. Policarpo con l'apostolo Giovanni e sulle origini della cristianità di Smirne (D. pp. 41-59).

Un'altra *teoria* che il D. discute e respinge definitivamente (pp. 156-173) con esame minuzioso e comparativo di parecchi documenti papiracei, è quella dell'analogia voluta stabilire fra gli *Acta Martyrum* e certi resoconti di processi determinati nel corso del 2° secolo dalle contese antisemite d'Alessandria. Già si era tentato di stabilire un rapporto *letterario* fra i nostri *Acta* e certi documenti della letteratura ellenistico-romana dell'età imperiale; si citavano in proposito certi *Exitus inlustrium virorum* di cui fa cenno Plinio il G. e le storie a noi non

pervenute delle vittime di Nerone a cui accenna Tacito (v. D. p. 159-160): siamo nel campo delle mere ipotesi, e il D. tiene a dimostrare una cosa sola: l'assoluta assenza negli *Acta* di vere e proprie *tendenze* letterarie, da cui si possa in alcun modo sospettare la dipendenza loro da qualsiasi *genere* già stilizzato o in via di stilizzazione. Gli *Exitus inlustrium virorum* son noti soltanto di nome; non così di alcuni processi verbali a carico di alcuni personaggi d'Alessandria contenuti nei papiri (D. pp. 162 seg.) Il D. ha creduto opportuno di procedere in questo caso a un'accurata indagine; egli ci riproduce i tre processi papiracei nella loro ricostruzione di Wilcken e di Reinach, affinchè il lettore possa farsi un giusto concetto del carattere loro in rapporto coi nostri *Acta*. Posti così sott'occhio i documenti ricostruiti e tradotti, riescono chiari e probanti i rilievi critici che vi fanno seguito. Il D. non ha che da sottoscrivere, e lo fa di buon grado, all'autorevole giudizio di Wilcken e di Reitzenstein, i quali contro la sentenza di Wilamowitz che vede nei documenti gli abbozzi di *Commentarii Caesaris*, Βασιλικὰ ὑπομνήματα, vi scorgono la elaborazione di stile e li relegano fra i prodotti di un genere letterario dell'ellenismo alessandrino. Uno sguardo ai documenti conferma questo giudizio: sono *pièces* di propaganda, ove la declamazione e l'invettiva hanno larga funzione; se mai, potranno essere raccostati agli Atti dei Martiri di redazione tardiva, ripieni di esagerazioni e di invenzioni mirabolanti, di cui abbiamo gran copia; questi martirii leggendari sono pieni di invettive e di enfatiche *tirades*: sono essi pure un genere letterario. Nulla di comune fra gli *Acta* autentici antichi e i papiri dei processi alessandrini. Anche in questo caso il D. coglie la buona occasione per denunziare la precipitazione con che alcuni critici costruiscono delle teorie in base a qualche vaga apparenza, su qualche enigmatico frammento venuto fuori dai rottami di una tradizione sporadica; scrive il D. a p. 172: « Voici qui donnera une idée de l'importance que l'on attache au parallèle (fra i papiri e gli *Acta*) et des résultats qu'on en attend. Des érudits sont allés jusqu' à faire valoir je ne sais quelle similitude qui se constaterait entre la transmission des procès alexandrins et celle des documents hagiographiques. Sur un bout de papyrus de quinze demi-lignes, les restes d'un texte se rapprochant du procès de Paul (uno dei papiri sopradetti) ont eté déchiffrés. Sans qu'il y ait moyen de savoir par qui ni pourquoi de tels faits auraient été racontés de diverses manières, ni encore s'il a existé des exemplaires complets d'une seconde rédaction, si celle-ci était destinée à une certaine publicité, ou si elle a circulé en fait, on n'hésite pas à reconnaître dans ces débris la trace d'une seconde recension du procès de Paul, et d'assurer que *cette double recension fournit des preuves assez claires que les actes des martyrs païens, tout comme ceux des martyrs chrétiens, étaient soumis, dans les milieux où l'on s'y intéressait, à de continuels remaniements.* » Questa è critica di insinuazione: il D. respinge recisa-

mente simili induzioni. Che il processo contro il ginnasiarco alessandrino Paolo potesse circolare in due o più redazioni, dato il carattere letterario di questi documenti rilevato sopra, e che moltissimi Atti di martiri cristiani siano stati nei secoli tardivi sottoposti essi pure a questi molteplici rimaneggiamenti, è fuori di questione: il parallelo si potrebbe fare in questi termini, ma non con gli *Acta Martyrum* autentici, che hanno carattere affatto diverso dai processi papiracei. D'altra parte il D. giustamente condanna questa critica facilona, che sopra *quinze demilignes* fabbrica tutta una teoria.

La divisione generica del materiale agiografico martirologico può essere fatta fra due grandi branche: *Passioni storiche* e *Passioni letterarie:* tale divisione non vuol essere assolutamente *tranchante,* nessun discrimine tanto reciso potendosi avverare fra le categorie letterarie. V'è poi una ragione particolare per non doversi ammettere un confine matematicamente sicuro fra l'una parte e l'altra, cioè che l'agiografia martirologica presenta dei casi dubbi, nei quali non è ancora raggiunta e forse non è raggiungibile coi mezzi attuali una crisi fondata e un giudizio definitivo. Certe *Passiones* presentano un abbondante elaborato letterario sovrapposto a un elemento storico che, qualora sia separabile, mediante una delicata operazione chirurgica, ci restituirebbe il documento d'archivio o un suo abbozzo abbastanza fedele. Di questi documenti discorre a lungo il D. nel capitolo quarto del suo lavoro: *Genres secondaires et genres mixtes* (pp. 316 sgg.), che contiene una quantità di preziosi insegnamenti e di geniali intuizioni; ricorderò fra gli altri i capi relativi agli *Acta disputationis Acacii* e alla *Passio IV Coronatorum,* come modelli di una critica agiografica sagace, coraggiosa ed equilibrata nel tempo stesso.

Oltre a questo materiale degli *Atti* storici e di quelli che possiedono un fondo storico, v'è l'immenso bagaglio dell'agiografia leggendaria, cresciuta in fitta foresta nei secoli dal v in poi fino al M. E. e fino al sorgere delle letterature moderne. Siamo in presenza della elaborazione fantastica, della *maniera* letteraria, del più sciatto convenzionalismo, che non conosce più limiti nell'enfasi retorica delle *tirades,* nell'inverosimiglianza del dialogo, nel racconto di miracoli di ogni genere, comprese le varie resurrezioni di martiri gia tolti di vita, nella descrizione ferocemente svariata di tormenti raffinati e ricercati, nei quali il paziente apparisce impassibile come se fosse un tronco, o invulnerabile come se fosse un'ombra o uno stregone. Questi documenti sono qualificati dal D. col termine di *Passions épiques;* non facciamo questione di termini, chè sarebbe cosa inutile; soltanto ebbi già sopra ad accennare che questi documenti forse più che del carattere epico ritraggono del sceneggiato e del drammatico, oppure anche del romantico: di tal genere infatti si manifesta, piuttosto che in forme epiche, la loro successiva entrata nei cicli medioevali della novellistica e dei *misteri.*

Era naturale domandarsi: Come sorsero le *Passiones* leggendarie? quale elemento ha potuto influire sulla formazione di queste rappresentazioni a base di ampliamenti inverosimili e di artificio letterario? La risposta a queste domande è data ampiamente dal D. in due capitoli del suo lavoro, il 2° *(Les panégyriques)* e il 5° *(La vie des textes hagiographiques)*. Nel primo l'Autore fa una ricerca la quale negli studi agiografici può rappresentare un contributo nuovo, non pel fatto che vengano rivelati documenti ignoti, ma perchè apre una nuova fonte di preziose constatazioni. Il fatto complessivo quivi affermato e illustrato è questo: la *retorica* è la grande responsabile di una iniziale deformazione delle tradizioni martirologiche. I grandi omileti del secolo aureo, Basilio, i due Gregorii e il Crisostomo, hanno cominciato quel lavorio di ingrandimento e di decorazione, che doveva operare la transizione degli *Acta* storici verso le *Passiones* letterarie. Quei grandi oratori fecero ciò incoscientemente, essendo essi intieramente sotto il dominio della scuola retorica, e portati a concepire ogni idea e fatto religioso attraverso una lente di ingrandimento, a *montare* ogni sentimento religioso e ogni rappresentazione delle realtà sopranaturali con l'apparato di grandi sviluppi tematici e col *decoro* della bella frase e del periodare sonante. In loro questo atteggiamento era connaturato: l'enfasi, l'entusiasmo, lo *schwulst* erano il tono abituale del loro sentimento, agitato da un'idea religiosa che oltre all'essere grande e ineffabile, era allora trionfante e dominatrice. I fasti martirologici parlavano a quelle grandi anime un linguaggio così suggestivo: la Chiesa di Cristo così umile nelle sue origini, così a lungo oppressa e perseguitata fino al carcere, all'esilio, alla confisca, al sangue, alla morte, eppur vincitrice dopo tre secoli di lotta! Qual grande oratore non avrebbe sentito il fascino di quella epopea, e non avrebbe messo la parola a servizio della sua grande fede, per esaltarla e per immortalarne i fasti? Così accadde che i fatti e i detti dei martiri soggiacquero a quel processo di ampliamento retorico, che coi secoli doveva scendere fino alla falsificazione storica, alla creazione del *ciclo*. Il seguito di questo processo di deformazione è appunto analizzato dal D. nel cap. 5°, nei suoi *momenti* essenziali: ingrandimenti, sdoppiamenti, fusioni, adattamenti varii; e l'analisi è condotta con acutezza e varietà suggestive, da un maestro che tratta la immensa materia agiografica greco-latino-orientale con padronanza assoluta.

Tale, espresso per sommi capi, è il contenuto di questo bel lavoro, dal quale gli agiografi attingeranno preziosi insegnamenti, e che resterà nelle ricerche agiografiche presenti e future come uno dei più felici e coraggiosi tentativi di sintesi storica e come eccellente modello di metodo critico.

S. C.

Posidonius, eine Quelle für Basilius Hexahemeros von Karl Gronau. Beilage zum Jahresberichte über das Herzogliche Gymnasium Martino-Katharineum zu Braunschweig. Ostern 1912. — Braunschweig 1912. Druck von Joh. Heinr. Meyer. 8°, pp. 81.

L'opuscolo, irto di citazioni e di confronti, consta di tre capitoli. Nel primo, brevissimo, (pp. 1-2) si accenna al tempo, allo scopo, al contenuto delle nove Omelie di S. Basilio sull'*Esamerone*. L'autore ritiene che furono composte negli ultimi anni di vita, – probabilmente nel 378, e destinate a porre un argine alle eresie ariana e gnostica, oltre che a fornire a quel popolo di commercianti le principali conoscenze relative alla natura. Le nove orazioni rigurgitano di teorie filosofiche e di dati scientifici. Scoprire le fonti di queste teorie e di questi dati, sceverare quello che è di S. Basilio da quello che non è suo, è l'impresa cui si è accinto l'autore nel densissimo capitolo secondo, che costituisce da solo l'intera monografia (pp. 2-74).

Due autori s'erano occupati prima del Nostro di un problema analogo: il Leslie Shear che in *The influence of Plato on St. Basil,* 1906 aveva sostenuto per le prime quattro omelie una diretta utilizzazione del *Timeo* platonico (p. 2, n. 3), e il Plass il quale in *De Basilii et Ambrosii excerptis ad hist. anim. pertinentibus,* 1905, per le omelie 7ª ed 8ª aveva dato per fonte diretta alcuni scritti di Aristotele e quelli di Eliano e di Oppiano (p. 75).

Il Gronau crede dover battere tutt'altra strada. Anzitutto esclude che S. Basilio abbia attinto direttamente al *Timeo* platonico ed agli scritti aristotelici. La fonte primaria e fino a un certo punto diretta per tutto l'abbondantissimo materiale filosofico e scientifico di cui sono provviste le omelie basiliane è Posidonio.

Posidonio di Apamea in Siria, più noto sotto l'appellativo di Rodio, uomo politico, viaggiatore, filosofo, ebbe una straordinaria fecondità di scrittore. Appartiene alla razza dei poligrafi dell'antichità e ne è uno dei migliori. Continuatore delle storie di Polibio, scrisse pure di scienza e di filosofia. Si ricordano pure di lui περὶ μετεώρων, φυσικὸς λόγος e sopratutto ἐξήγησις τοῦ Πλάτωνος Τιμαίου.

Le sue opere andarono tutte perdute e come per conoscere qualcosa delle sue *storie* dobbiamo ricorrere a Plutarco, a Diodoro, a Giuseppe Flavio, a Niccolò Damasceno, così il contenuto delle sue opere di scienza e di filosofia è a noi fatto noto – quanto frammentariamente! – da tutta quella serie di scrittori pagani e cristiani che vanno da Seneca e Strabone a... Basilio e oltre.

L'autore esamina successivamente le omelie 6ª (pp. 2-26), 1ª (pp. 26-46), 2ª (pp. 46-51), 3ª (pp. 51-64), 4ª (pp. 65-74) quanto al contenuto scientifico e filosofico e con una erudizione a cui nulla sfugge, con raf-

fronti decisivi, congetture quasi sempre convincenti, stabilisce che la fonte dell'*Esamerone* è posidoniana. Quale opera del grande scrittore? Il *commentario al Timeo?* S. Basilio è molto scarso d'indicazioni per le sue fonti. In tre passi parla di scrittori che hanno scritto περὶ οὐρανοῦ. Si tratta qui in prima linea di Aristotele e poi certo di Posidonio. Aristotele è da scartarsi poichè è dimostrato che non è mai usato come fonte diretta. Allora certamente S. Basilio allude a Posidonio? Certo è che il nostro poligrafo ha trattato del cielo in parecchi scritti. Ma appunto per questo non possiamo dire che lo scritto cui eventualmente attinse S. Basilio fosse intitolato περὶ οὐρανοῦ.

Tanto più che S. Basilio usa indifferentemente οὐρανός e κόσμος. Si può pensare a uno scritto posidoniano περὶ κόσμου e in questo caso le due indicazioni in IX, 1 οἱ τὰ περὶ κόσμου γράψαντες che certo alludono a Posidonio, sarebbero chiarissime. Oppure la fonte di S. Basilio era un libro περὶ φύσεως τοῦ παντός come accennerebbe in I, 2 πολλὰ περὶ φύσεως ἐπραγματεύσαντο οἱ τῶν Ἑλλήνων σοφοί? In questo caso non si capisce come avrebbero potuto trovarvi posto disquisizioni di carattere altamente filosofico, quali quelle circa il bene e il male in II, 5 e IX, 4, disquisizioni che sono certamente posidoniane. Piuttosto la fonte di S. Basilio doveva avere un contenuto enciclopedico. Ora il *Commento al Timeo* aveva un tale contenuto. Calcidio – il tardo traduttore latino d'un rimaneggiamento greco e cristiano del Commentario posidoniano – mette in evidenza nella sua introduzione e nella disposizione del capo 7° la natura enciclopedica della sua fonte. Non si potrebbe però trarre da ciò alcun partito se – come tutta la monografia ha dimostratro – l'*Esamerone* da una parte non fosse lardellato di elementi tolti dal *Timeo* platonico e dall'altra parecchie teorie basiliane (Calcidio è di ciò mallevadore) non avessero trovato posto in un qualunque commento al *Timeo.* Se, non ostante questo, è ancora troppo vasto il campo delle congetture, occorre tener presente che Calcidio non è che un ben misero frammento (*Timeo* 27 A-53 B) e che ci manca un criterio per apprezzare l'uso che della sua fonte (Posidonio) ha fatto l'autore greco, tradotto da Calcidio, e per sceverare quindi l'originario dall'aggiunto. Sono infatti numerose le giunte tolte da scritti cristiani e pagani, per cui è ovvio che parecchio genuino e originario è perito. Ora una rielaborazione analoga deve aver subíto la fonte di S. Basilio. Precisare qui è impossibile. Se noi possedessimo i numerosi commentari al *Genesi* pubblicati da Filone a S. Basilio, specialmente quelli d'Ippolito e di Origene, potremmo su questo ed altri punti emettere dei giudizi sicuri. Con tutta probabilità questi commentari ci farebbero vedere che S. Basilio non fu il primo a riconoscere il valore di un Commento al *Timeo* per l'esegesi del *Genesi* – come infatti testificano gli *excerpta* origeniani presso Calcidio – ma che già molto prima di lui doveva essere sentita la parentela tra un commento al *Genesi* e un commento al *Timeo.*

Ad ogni modo l'ultima parola è questa: l'*Esamerone* di S. Basilio e la sua continuazione fatta da S. Gregorio di Nissa (l'autore promette una ricerca analoga delle fonti di περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου) rappresentano il primo commento al *Genesi* a noi pervenuto nel quale si è operata la fusione delle fonti pagane e cristiane *(die erste erhaltene vollständige Zusammenarbeitung des heidnischen und christlichen Genesis Kommentars*, p. 74*)*.

Il terzo ed ultimo capitolo (pp. 74-81) contiene un'appendice, nella quale, prendendo lo spunto da quanto il Müllenhoff aveva espresso in *Hermes II*, p. 257 ss. che la ricostruzione dell'intiero sistema scientifico e la raccolta dei particolari scientifici di S. Basilio attraverso l'*Esamerone* e qualche altro scritto, costituirebbero un notevole contributo alla storia troppo negletta della scienza della natura presso gli antichi, e che tale contributo potrebbe apprestarsi determinando la provenienza e l'età dei dati e delle teorie di marca non aristotelica, e dimostrato con tre argomenti decisivi contro il Plass già nominato che Aristotele non può essere fonte diretta di S. Basilio, stabilisce un minuto, ricco ed istruttivo confronto tra la 5ª e 9ª omelia relativamente ai dati di scienza naturale da una parte e numerosi scrittori di cose analoghe dall'altra (pp. 76-79). Il confronto permette queste importanti conclusioni:

Gli elementi di scienza naturale dell'*Esamerone derivano dalla scuola peripatetica come da ultima fonte: le deviazioni, o meglio gli ampliamenti, portano l'impronta stoica.* Si sa che lo Stoa ha contribuito poco al progresso della storia naturale delle piante e degli animali, essendosi occupato di preferenza della questione filosofica se le piante e gli animali abbiano o meno un'anima. Con Crisippo prende piede la concezione platonico-peripatetica che gli animali hanno un'anima.

Ora tale è la teoria di Posidonio condivisa da S. Basilio.

Così pure è stoica, e perciò fatta propria da Posidonio, la risposta, riprodotta da S. Basilio, all'accusa epicurea contro Dio per aver creato piante valenose e animali feroci.

Siccome nel *Timeo* platonico si parla pure di piante e di animali, le spiegazioni di S. Basilio in sè e per sè sono tanto del *Genesi* come del *Timeo.* Però queste relazioni col *Timeo* sono secondarie e di carattere puramente esterno.

La monografia è quanto mai importante e molti dei suoi risultati sono decisivi. Lo spazio non consente di riprodurre alcuni saggi del procedere sicuro dell'autore nella sua valutazione di Posidonio come fonte. Qualche volta però Posidonio è... voluto ad ogni costo. Nella terza omelia S. Basilio fa scendere il Rodano dai Ῥιπαῖα ὄρη. Ora secondo Aristotele e secondo lo stesso S. Basilio, che dipende da Aristotele, cotesti monti sono nella lontana Scizia. Ma con l'osservazione sulle sorgenti del Rodano dà ad intendere ch'egli allude alle Alpi parlando dei Ῥιπαῖα ὄρη. Or bene: da Ateneo e dallo scoliaste ad Apollonio Rodio

veniamo a sapere che Posidonio asseriva – e dopo di lui Protarco di Tralle – che in tempi remoti le Alpi erano chiamate Ῥιπαῖα ὄρη. Poteva sapere questa minuzia un Padre della Chiesa? Il Gronau crede di no sulla testimonianza del Müllenhoff! *Müllenhoff meint... « eine solche geheime Schulweisheit » könne man dem Kirchenvater nicht zutrauen.*

His fretus... ecco il Gronau trovare pronto Posidonio *oder ein anderer von ihm beeinflusster Mittelsmann* a somministrare alla nescienza del *Kirchenvater* la peregrina nozione!

Ciò però non toglie che la ricerca del Nostro sia degna di tutta la considerazione da parte degli studiosi, per il notevole contributo che porta all'intelligenza di S. Basilio, nonchè alla storia della scienza nell'antichità e dell'esegesi biblica. Le omelie di S. Basilio non sono solo una elaboràzione di materiali platonici peripatetici e stoici, sono evidentemente qualcosa di più. Ma la conoscenza precisa di questi materiali e delle loro provenienze, mentre soddisfa al nostro legittimo senso storico, è di valido aiuto a penetrare nel cuore di questa patristica che ci ha dato il nuovo e ha rinnovellato l'antico.

PAOLO BARALE.

FELICE RAMORINO. **Tertulliano.** (*Il Pensiero Cristiano,* Vol. 3). Milano, Soc. Ed. « Vita e Pensiero » 1923. 8°. VIII-314.

La Collezione di volumi destinata a divulgare il pensiero cristiano dalle origini fino ai tempi moderni, ideata dalla Società Editrice « Vita e Pensiero, » ha cominciato le sue pubblicazioni in una prima serie prevalentemente patristica. I primi due voll. sono dedicati a S. Girolamo e furono curati da Umberto Moricca; questo terzo vol. dedicato al grande africano ed elaborato da uno studioso di rara competenza, quale è il Ramorino, consta di due parti, l'una bio-bibliografica, l'altra, un ampio florilegio, pagine tradotte e chiarite con opportuni riassunti, scelte da tutti gli opuscoli tertullianei e distribuite metodicamente secondo i varii argomenti.

La prima parte è un profilo diligente e chiaro della persona e dell'opera di Tertulliano, l'una, collocata nella sua cornice storica, l'altra, studiata acutamente nella sua genesi spirituale, attraverso le sue varie fasi, dalla conversione all'eresia. Per essere più completo e per dare più ampio sfondo al quadro biografico, il R. prende le mosse un poco dall'alto, riannodando con brevi e sintetici accenni l'età degli Antonini a quel torbido periodo che, dopo lunga guerra civile, portò all'impero l'afro Settimio e che si estende con vicenda così varia fino al regno dell'arabo Filippo. Di questo periodo il R. rievoca con accenni alla tradizione, le fasi politiche e le condizioni culturali nella filosofia, nell'eloquenza, nella bella letteratura. Particolare rilievo è dato all'esame delle

condizioni religiose del politeismo elleno-romano e al denso confluire di riti orientali nelle costumanze dell'urbe, divenuta centro e albergo di un eclettismo intemperante e polimorfo. Il R. rileva in questo confondersi e quasi sommergersi della religione romana nel sincretismo cosmopolita e nel prevalere dei riti a iniziazione misteriosofica « una cotal tendenza all'elevazione e purificazione delle anime, non che un'aspirazione mistica all'unione con Dio ... pur in mezzo alla corruttela dei costumi licenziosi e sanguinari » (p. 27). Detto poi che fra i tanti culti era praticata con sanzione legale l'adorazione degli Imperatori, il R. da un rapido sguardo alle condizioni della società pagana nell'Africa, indi tratteggia le vicende del Cristianesimo nei riguardi politici (rapporti collo Stato pagano, regime di persecuzione) letterarii (cenni particolar sugli scrittori apologisti) e religiosi (eresiologia dei primi due secoli, sette Gnostiche e Montanismo).

Per le notizie sulla vita di T. il Ramorino muove dal cenno di San Gerolamo nel Catalogo degli Scrittori, e da quella breve nota cerca di ritrarre tutto ciò che è possibile ritrarne, senza uscire dai termini della verisimiglianza; indi, in mancanza di dati esteriori, si vale di accenni dello stesso Tert., i quali sono bensì molto limitati, ma in compenso sicuri. Quello che non può essere se non argomento di ipotesi più o meno fondata, è dall'Autore accennato con riserbo; in generale il R. non ama costruire su l'arena, preferisce procedere con passo circospetto e tastando bene il terreno: e di ciò merita incondizionata approvazione. Ottime sono le pagine di questo profilo biografico nelle quali si delinea la persona morale di Tert.; il R. sa coglierne i lati caratteristici e metterli in evidenza, sia con acute osservazioni, sia con richiami all'opera del grande Africano. Del quale è rivelato con bella veduta prospettica il carattere sia in quello che ritraeva dall'ambiente, sia in quello che di proprio aveva nel forte ingegno, nella turbolenta vivezza del sentimento insofferente di adattamenti, acceso di entusiasmo quasi fanatico, ma sempre affascinante, eretto sempre nella lotta senza tregua e per un'idea grande di che tutto vibrava e tutto viveva.

Le opere di Tert. sono esaminate con criterio cronologico, ma tenendo d'occhio anche il prospetto evolutivo del pensiero che nel nostro scrittore esordisce con l'ardente e appassionato grido in difesa dei cristiani e termina con le acri ironie contro gli *psichici* dopo la sua adesione al rigorismo dell'eresia frigia. In queste pagine il R. dimostra profonda conoscenza non solo della produzione tertullianea in tutte le sue fasi e nell'imponente complessità di pensiero che riflette, ma pur di tutta la letteratura cristiana del 2° secolo. E pur procedendo con costante rigore di indagine critico-storica, il R. sa mantenersi al livello dei Lettori a cui il volume è destinato, evitando ogni indigesto cumulo di note erudite e dando al suo discorso un'andatura spigliata, chiara e piacevole. A complemento della sua rassegna bibliografica, il R. ha

aggiunto un buon capitolo su « La memoria di T. nei secoli e studi fatti intorno a lui, » nel quale, prima di venire a discorrere delle edizioni a stampa del *corpus tertullianaeum* fa un rapido cenno dell'influenza esercitata dall'apologeta cartaginese sulla letteratura latino-cristiana dei secoli premedievali e della sua diffusione: al quale proposito è fatto pure un accenno dei principali codici manoscritti. Parlando dell'influenza dello stile e del pensiero tertullianeo nell'occidente cristiano, il R. è forse un poco sommario; egli fa gran caso dei giudizi dati anticamente da Lattanzio e S. Gerolamo riguardo allo stile, e dal Lirinese riguardo alle dottrine del nostro cartaginese; quei giudizi sono però niente proporzionati alla reale penetrazione compiuta dall'opera tertullianea in tutto il pensiero cristiano occidentale dell'età patristica. Le tracce di questa profonda penetrazione sono rilevabili in quegli stessi scrittori che sembrano deprezzarne il valore con giudizi inadeguati. Il Waltzing alcuni anni or sono richiamava ancora l'attenzione su questo fenomeno in una breve comunicazione (*Mélanges De Borman*, pp. 13-17, Liège, Vaillant Carmanne 1919) a proposito dei plagi tertullianei nel *De gubernatione* di Salviano, ma del fenomeno stesso aveva già dato una ricca dimostrazione A. HARNACK (*Tertullian in der Litteratur der alten Kirche.* Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1895, p. 545-579). All'occasione torna il R. sulla questione già a lungo dibattuta dei possibili rapporti fra Tertulliano e Minucio Felice: s'intende che a una favolosa dipendenza di Tert. rispetto a Minucio il R. non crede affatto: ma la supposizione sarebbe in sè tanto assurda che non vale ormai più la pena di ricordarla. Quanto a me ritengo fuori di dubbio che Minucio dipenda non solo da Tertulliano e da Cipriano, ma in tutto e per tutto dai cento modelli dai quali questo mediocre acciabattatore di frustoli ha rabescato quella sua povera esercitazione scolastica che è il dialogo *Octavius*; e considerando che questo *Octavius* non ha lasciato altrimenti traccia di sè nei primi tre secoli e che il primo che ne ha qualche sentore è Lattanzio, credo che gli studiosi si persuaderanno forse un giorno che questo scrittore, a torto fin qui considerato come una delle prime voci del cristianesimo latino, va posto agli inizi del quarto secolo. Quando questo modo di vedere, che ora può destare scandalo, sarà acquisito come criterio corrente, allora la singolare opinione che Tertulliano potesse dipendere da un Minucio, sarà soltanto ricordata come fenomeno di feticismo filologico.

Dovrei dire a lungo della parte più estesa e più importante del volume, quella cioè che contiene il largo e svariato florilegio tertullianeo. Il R. ha distribuito la materia metodicamente sotto le seguenti rubriche: *a*) pagine apologetiche; *b*) pagine teologiche (Dio – Cristo – Angeli – demoni); *c*) pagine psicologiche (l'anima, sua natura e suo destino; origine del male; libero arbitrio e grazia); *d*) pagine etico-parenetiche (virtù morali: pazienza – purezza e castità); *e*) disciplina e vita cristiana

(sacramenti: battesimo – agape ed eucaristia, penitenza; la preghiera cristiana; regime di persecuzione, il martirio cristiano); *f*) pagine escatologiche (la resurrezione e la vita futura). Questo breve schema dimostra che l'indole delle materie abbraccia in un gran quadro tutta la vita ecclesiastica dei primi secoli, dal lato dottrinale e da quello disciplinare; ne emerge l'importanza e l'utilità di questo volume non solo per il colto laicato cattolico e per ogni studioso delle origini cristiane, ma anche e specialmente per la coltura del ceto ecclesiastico.

La traduzione è fedele, chiara, scorrevole e rivestita di un nobile decoro linguistico che appiana e ammorbidisce le forti angolosità di stile e di frase proprie del grande Africano: questo saggio di traduzione ci fa desiderare che il R. ci dia tradotti per disteso, se non tutti, almeno i più importanti opuscoli tertullianei. Quando si pensa alle disperate difficoltà che offre anche ai meglio preparati specialisti una traduzione di Tertulliano, si può ammirare il bel saggio del R., che con questo suo volume ha acquistato una grande benemerenza verso gli studi, fra noi vergognosamente negletti, della latinità cristiana.

S. C.

Beiträge zur Geschichte des christlichen Altertums und der Byzantinischen Literatur. Festgabe ALBERT EHRHARD zum 60. Geburtstag (14 März 1922) dargebracht von Freunden, Schülern und Verehrern hrsg. von DR. ALBERT MICHAEL KOENIGER o. Professor a. d. Univ. Bonn. Kurt Schroeder Verlag, Bonn und Leipzig. 1922, 8° gr. v-501.

Il 60° genetliaco di Alberto Ehrhard, nome assai noto ai cultori delle discipline filologiche cristiano-bizantine, fu festeggiato dai suoi amici, alunni e ammiratori con un omaggio veramente degno d'un così insigne studioso. Le 24 dissertazioni che questo volume contiene meritano ciascuna un attento e minuzioso esame: ciò faremo per taluna di esse che più ci sembra interessare gli studi nostri, nei nostri Bollettini in questo fascicolo del Did. e nei successivi. Per ora basterà esporre in forma sommaria il contenuto di ciascuna dissertazione, per iscopo di informazione e per comodità degli studiosi amici nostri. Ecco l'argomento dei singoli studi nell'ordine in cui si susseguono nel volume:

1. **Causa finita est** (KARL ADAM); pp. 1-23. Si ricerca il significato genuino di questa famosa frase usata ripetutamente da S. Agostino (per es. Serm. 294, 21); partendo dalla constatazione filologica che *finita* corrisponde in ogni caso a *definita*, si passa all'indagine del valore *disciplinare* e *storico* di essa. La tesi ampiamente discussa e sostenuta dall'A. è in sostanza questa: già S. Agostino attribuisce il supremo criterio di *finire* (*definire*) le questioni ecclesiastiche alla Sede di Roma.

Il giudizio del Papa è invocato non *accanto* a quello del giudizio formulato da un Concilio, ma *sopra* di questo, come sanzione definitiva.

2. **Ueber die erste Trauerrede des hl. Ambrosius zum Tode seines Bruders Satyrus.** (PAUL BRUNO ALBERS); pp. 24-52. È un diligente e originalissimo studio su la composizione retorica della bella orazione funebre recitata da S. Ambrogio dinanzi al feretro del fratello Satiro. L'A. analizza la partizione oratoria di questo epicedio proposta dal Rozynski, il quale lo definisce (sulle tracce del retore Menandro) un λόγος παραμυθητικός, e conclude respingendo questa partizione, e con proporne un'altra, secondo cui il discorso in questione viene definito come una μονῳδία.

3. **Liturgischer Nachhall der Verfolgungszeit** (ANTON BAUMSTARK); pp. 53-72. Contributo alla storia delle formole liturgiche. Contiene l'esame comparativo di alcuni testi delle principali liturgie del secolo IV, nei quali si riscontra “ l'eco delle persecuzioni ,, cioè tipi di preghiere che, ridotte al loro aspetto originario rintracciabile sotto i ritocchi posteriori, rimontano fino all'età delle persecuzioni, cioè al secolo III, età nella quale (è la tesi del B.) già cominciò il processo di irrigidimento delle forme liturgiche, con definitivo abbandono delle « improvvisazioni. »

4. **Zur Frage des Sozialismus und Kommunismus im Christentum der ersten drei Jahrhunderte** (ANDREAS BIGELMAIR); pp. 73-93. Contro le asserzioni di Renan (*Vie de Jésus:* Le royaume de Dieu conçu comme l'avénement des pauvres e *Les Apôtres* p. 115); di E. Hatch, *Die Gesellschaftsverfassung der christlichen Kirchen im Alterthum*; di H. Schiller, *Geschichte der römischen Kaiserzeit;* di R. v. Pöhlmann, *Geschichte der sozialen Frage und des Sozialismus in der antiken Welt* II², si dimostra che l'insegnamento cristiano dei primi tre secoli – dagli Atti Apostolici fino a Lattanzio – non contiene la negazione della proprietà privata, ma anzi la presuppone e ne stabilisce i giusti limiti e la più ampia ed efficace funzione sociale.

5. **Das Traumbuch des Patriarchen Nikeforos** (FRANZ DREXL); pp. 94-118. Testo greco-bizantino con apparato critico di un libro sull'interpretazione dei sogni, attribuito al patriarca Niceforo (806-815) di Costantinopoli. Il testo, in versi ritmici dodecasillabi, viene ora per la prima volta pubblicato nella sua forma più completa, sulla base di numerosi manoscritti esplorati dall'A.

6. **Zu Ephraems (?) Rede über: “ Alles ist Eitelkeit und Geistesplage. ,,** (ADOLF DYROFF); pp. 119-140. È una minuziosa e geniale ricerca delle fonti pagane di una orazione attribuita forse a torto a Sant'Efrem. L'A. cerca di fissare varii *motivi* di similitudini (paragone della vita a una ruota, a un sogno, alle onde ecc.) e ne ricerca l'origine. Particolarmente viene stabilito il rapporto con Marco Aurelio, Seneca e un protreptico di non precisabile autore stoico.

7. **Der locus classicus des Primates (Mt. 16.18) und der Diatessarontext des hl. Ephräm** (SEBASTIAN EURINGER): pp. 141-179. Dimostra che il comma del primato secondo il testo di Matt. 16-18 esisteva nel Diatessaron usato da Efrem e quindi nel Diatessaron di Taziano: e ciò conclude contro le affermazioni in senso opposto sostenute da Harnack. (Vedi più innanzi il nostro Bollettino di Critica Neotestamentaria).

8 **Pseudo - Dionysius Areopagita in lateinischen Uebersetzungen des Mittelalters** (MARTIN GRABMANN); pp. 180-199. Contiene una diligente rassegna delle versioni latine dello Pseudoareopagita giunte a noi nei manoscritti e in istampa sotto i nomi di Giovanni Scoto Eriugena, di Giovanni Saraceno, di Roberto Grosseteste e di Ambrogio Traversari. Si dimostrano infondate le notizie di una versione attribuita all'abbate vercellese Tommaso Gallo, notizie che tenderebbero a qualificare come una versione propriamente detta il compendio di Tommaso Gallo giunto a noi col titolo: *Extractio quatuor librorum S. Dionysii.*

9. **Das martyrium des hl. Pappus und seiner 24000 Gefährten** (GEORG GRAF); pp. 200-217. Testo in traduzione tedesca del martirio di Pappo e dei suoi 24000 soldati al tempo di Diocleziano imperatore. Il testo originale arabo fu rinvenuto in un ms. di Gerusalemme. L'A. dimostra che la leggenda di Pappo è un plagio letterario, desunto dalle versioni arabe del martirio di Guriat e Samona e di quello del martire diacono Habîl.

10. **Die Modestoslegende des Mesarites** (AUGUST HEISENBERG); pp. 218-227. L'Heisenberg sta allestendo una edizione delle opere di Nicola Mesarite, arcivescovo efesino del 12°-13° sec.; nel presente studio ci offre un confronto testuale fra un martirio di S. Modesto di Gerusalemme scoperto e pubblicato dallo st dioso russo Loparev e la leggenda dello stesso S. Modesto elaborata dal Mesarite e dallo Heisenberg desunta da un cod. Ambrosiano.

11. **Pachomiana. Mit einem Anhang über die Liturgie von Alexandrien** (WILHELM HENGSTENBERG); pp. 228-252. Riproduce in versione ted. un testo copto edito da Von Crum e studiato già da Ehrhard, relativo all'abate Orsiesio, primo successore di Pacomio nella direzione dei cenobii altoegiziani; la versione è seguíta da un particolareggiato studio critico, che porta l'A. a conclusioni in senso contrario di quelle raggiunte da Ehrhard.

12. **Das Martyrologium Hieronymianum und die Römische "Depositio martyrum" im Chronographen von 354** (JOHANN PETER KIRSCH); pp. 272. È un saggio intorno al [illegible] metodo critico per stabilire il testo del mart. hier. nella sua fo[illegible]nitiva. Il problema fondamentale consiste nel restit[illegible]ire con [illegible] critico il calendario romano antichissimo che fu il nucleo prim[illegible] mart. hier. [illegible] scopo il K. addita una via un poco diversa da quella s[illegible]guita da [illegible]esne

Urbain, e che prende le mosse dalla *depositio martyrum* del Cronografo del 354.

13. **Prima sedes a nemine iudicatur** (ALBERT MICHAEL KOENIGER); pp. 273-300. Ricercando l'origine di questo caposaldo giuridico (ancora serbato nel *Codex Iuris Can.* 1556). l'A. parte dal detto di S. Paolo I *Cor.* 2,15: *spiritualis autem iudicat omnia, et ipse a nemine iudicatur.* Come questo aforisma assurse a principio gerarchico riguardo alla potestà episcopale in genere e a quella del sucessore di Pietro in modo particolare, è l'oggetto della interessante ricerca contenuta in queste pagine.

14. **Das Christentum als Monotheismus in den Apologien des zweiten Jahrhunderts** (JOSEPH LORTZ); pp. 301-327. Studiando il carattere delle apologie cristiane greco-latine del 2° secolo, l'A. rileva che gli apologeti adottarono un criterio teologico monoteista, e manifestano una tendenza costante ad appoggiarsi fortemente sul concetto monistico, assegnando al domma cristologico una funzione secondaria, non tanto nei rapporti ideali, quanto nella tendenza polemica, per non offrire un lato debole a un possibile contrattacco del politeismo. Sotto questo aspetto si esaminano le affinità di pensiero esistenti fra gli Apologeti e il pensiero filosofico pagano.

15. **Aus der Poesie des Mystikers Symeon** (PAUL MAAS); pp. 328-341. Il Maas, sulle tracce di Ehrhard, ha dedicato la sua attenzione e le sue cure alle poesie del Mistico Simeone (ca. 960-1040. Cfr. EHRHARD in KRUMBACHER, *Gesch. d. byzant. Litt.*[2] p. 152), e sta elaborando una edizione critica di esse, con ricco materiale raccolto di su i mss. da lui esplorati. Di queste poesie esiste solo una rarissima, incompleta e insufficiente stampa (Venezia 1790). Nel presente articolo l'A. offre come saggio il testo (gr.) e l'apparato critico di quattro carmi di Simeone, composti in versi ritmici sillabici alla maniera bizantina.

16. **Ein patristischer Gewährsmann des Tridentinums** (SEBASTIAN MERKLE); pp. 342-358. Mette in evidenza l'attività di Guglielmo Sirleto (card.) bibliotecario vaticano, il quale stando a Roma procurava al card. Cervini il materiale patristico di cui quello necessitava per le controversie dibattute al Concilio di Trento. Il presente studio è fondato sulla corrispondenza epistolare del Sirleto, la quale si trova in alcuni codici Vaticani.

17. **Zur Lehre von der ewigen Wiederkunft aller Dinge** (HANS MEYER); pp. 359-380. È uno studio di storia filosofica. Dimostra come la dottrina ellenica sull'eternità della materia, penetrando nel pensiero patristico, ha determinato la elaborazione della dottrina dell'*apocatastasi* (l'eterno ritorno), quale la troviamo nella sua forma più caratteristica in Origene.

18. **Heidnisches in altchristlicher Kunst un Symbolik** (WALTER ROTHES); pp.381-406. Passa in rassegna le principali rappresentazioni

plastiche entrate dalla mitologia pagana nella pittura simbolica cristiana delle origini. Particolarmente s'indugia l'A. in una geniale e interessante ricerca intorno alla rappresentazione cristiana del bambino Gesù e della Madre Maria; di tali rappresentazioni, salite a tanto splendore di arte nei secoli successivi, crede l'A. riscontrare qualche precedente nell'antica arte pagana.

19. **Glaube und Praxis im Frühchristentum** (ALFONS SCHENZ); pp. 407-420. È una calda rievocazione delle origini cristiane, in quanto vi si riscontra costante l'efficacia di quella vitalità che si potrebbe formolare col motto: *lebendiger Glaube* (fede vissuta), affermando che *Liebe ist die Signatur des Lebens* dei primi cristiani: vita di fede nell'idea, vita operosa nell'amore.

20. **Die Lüge in der patristichen Literatur** (FRANZ SCHINDLER); pp. 421-439. È una breve e chiara illustrazione della dottrina sulla menzogna nei due scritti *de mendacio* e *contra mendacium* di S. Agostino, preceduta da una rassegna del pensiero patristico antecedente sullo stesso argomento.

21. **Zur Texteinteilung in altlateinischen Evangelienhandschriften** (HEINRICH JOSEF VOGELS); pp. 434-450. Richiama l'attenzione sul sistema di partizione del testo neotestamentario pregeronimiano nei manoscritti superstiti, e dimostra l'utilità che l'esame di queste partizioni può avere per determinare le parentele dei codici fra loro, e anche talora per la correzione del testo.

22. **Ein christliches Freiheitszeugnis in den aegyptischen Papyri** (LEOPOLD WENGER); pp. 450-478. Testo (gr.), vers. ted. e commentario esegetico di un documento papiraceo contenente una lunga dichiarazione di *stato libero* a favore di una donna di nazionalità giudaica, contro i tentativi fatti da altri di dichiararla schiava. Documento importante per la conoscenza della situazione giuridica delle comunità giudaico-egiziane del 1° sec. d. C.

23. **Analecta sacra et profana** (CARL WEYMAN); pp. 479-490, È una serie di brevi note di critica testuale senza grande importanza.

24. **Der Wucherbegriff in des Pseudo-Chrysostomus Opus imperfectum in Matthaeum** (FRANZ ZEHENTBAUER); pp. 491-501. Illustra i concetti morali sopra il peccato dell'usura contenuti nell'*Opus imp. in Matth.* attribuito al Crisostomo (e dimostrato spurio da Erasmo; ne rimane il solo testo lat.: MIGNE, *Patr. Gr.* LVI, pp. 611-946) in rapporto con le citazioni dell'*Opus imp.* contenute nel *Decretum Gratiani.*

S. C.

BOLLETTINO DI CRITICA NEOTESTAMENTARIA

Nel volume offerto da Alunni, Colleghi e ammiratori in omaggio all'insigne bizantinista ALBERTO EHRHARD pel suo 60° genetliaco, e da me recensito in questo fascicolo (v. p. 130 e segg.) trovasi inserito un ragguardevolissimo studio di SEBASTIANO EURINGER che ha per titolo: **Il locus classicus del primato (Matt. 16,18) e il testo dei Diatessaron di S. Efrem,** del quale crediamo necessario offrire agli amici studiosi un largo ed esauriente resoconto nel presente Bollettino.

I Padri Mechitaristi di S. Lazzaro (Venezia) pubblicarono nel 1836 il 2° volume delle opere di S. Efrem (+373) a noi giunte in testo armeno; questo volume contiene alle pagine 5-260 un riassunto efremiano del testo del Diatessaron, opera che credevasi perduta. Questa versione armena fu ricavata da un manoscritto che porta la data del 644, êra degli Armeni, corrispondente nel nostro computo al 1195, manoscritto che trovasi presso i Mechitaristi sopradetti. Essendo tra noi pochissimo diffusa la conoscenza della lingua armena, quel testo passò inosservato fino a che non si pensò a darne per le stampe una traduzione latina. A questo lavoro si era accinto il mechitarista GIOV. B. AUCHER, il quale di fatto lo condusse a termine, senza però poterlo pubblicare, perchè sorpreso dalla morte (nel 1854). Allora i Mechitaristi affidarono l'impresa al Professore GIORGIO MOSINGER di Salzburg, comunicandogli il lavoro già compiuto dall'Aucher e anche un secondo manoscritto venuto allora in luce, il quale reca la stessa data (1195) del primo, ed è esso pure proprietà dei detti Padri. Il Mosinger condusse a termine la versione latina, la quale vide la luce nel 1876. Da allora in poi questo Commentario venne studiato, e fra gli altri vi dedicò la sua attenzione ADOLFO HARNACK, a proposito di un passo che si riferisce al famoso testo MATT. 16,18: *Tu es Petrus* etc. Le conclusioni raggiunte da Harnack tendono a sostenere una tesi sfortunatamente pochissimo salda: ma il Commentario stesso ci è giunto in uno stato che, preso così come suona nel passo in questione, potrebbe prestarsi a favorire quella tesi, cioè a sostenere che le parole: *e su questa pietra fonderò la mia Chiesa, a te darò le chiavi del regno dei cieli,* non esistessero nel *Diatessaron* siriaco (armonia dei quattro vangeli) usato da Efrem, e quindi neppure nel Diatessaron greco di Taziano, da cui derivano gli altri, e che risale, come è noto, al 2° secolo. Da questa conclusione all'affermare che neppure originariamente quel passo si trovasse nel testo di S. Matteo, e che così come passò nella tradizione è effetto di ritocco e di ampliamento arbitrario, il tratto è breve: e l'affermare tale cosa è andare contro a

una tradizione storica che ha anche una importanza dottrinale. Ma per trattare la questione unicamente nel suo aspetto filologico, seguiamo fedelmente lo studio dell'EURINGER, per additare poi le conclusioni da lui ricavate, in perfetto contrasto con quelle di Harnack.

Per maggiore chiarezza darò qui tutta la pericope che ci interessa del Commentario armeno, riproducendo con la massima precisione la versione rifatta dall'E. sul testo dei due codici, non avendo io potuto in alcun modo avere tra mano la versione latina del Mosinger. Seguo la distinzione numerale serbata dall'E. nella sua versione.

(Dal Commentario armeno al Diatessaron di S. Efrem):

1. Dice (MATT. 16,13 ss.): « Chi dunque dicono gli uomini, riguardo al Figlio dell'Uomo, che egli sia? »

2. Essi dissero a lui: « L'uno dice che egli è Elia; un altro dice che egli è Geremia. »

3. E questo (accade) perchè coloro che vedevano i miracoli di lui, non erano in grado di esprimere esattamente la sua grandezza, ma, a cagione del suo zelo per la casa di suo Padre lo paragonavano a Elia; altri (lo paragonavano) a Geremia per essere stato egli pure santificato dal seno della madre; e ancora altri (lo paragonavano) a Giovanni per cagione del suo battesimo e dei prodigi (compiuti) alla sua nascita;

4. però che ciò è chiaro: poichè egli procurava meraviglia ai suoi seguaci, determinava diverse opinioni riguardo al modo di rappresentarlo.

5. « Ma voi, chi dunque dite voi di me che io sia? »

6. Simone, il capo, parlò come primo: « Tu sei il Cristo, figlio del Dio vivente. »

7. Dice: « Te beato, o Simone » e « Le porte dell'inferno non avranno possanza su di te » ossia: la tua fede non verrà abbattuta.

8. Però che ciò che quello edifica, chi lo può abbattere? e ciò che quello abbatte, chi lo può riedificare?

9. L'assiro voleva abbattere il Tempio che (Dio) aveva edificato; (ma) questi abbattè il trono del reame di lui.

10. Così anche Nicanore.

11. Acab voleva riedificare l'abbattuta Jericho, (ma) fu abbattuta (invece) la di lui signoria.

12. E quando egli edificò la sua Chiesa, vi fu innalzata una torre, le cui fondamenta sono sufficienti per tutto quello che sopra di lei sarà edificato.

13. Come una sola lingua fu diffusa in molte lingue, affinchè quelli non potessero inalzarsi fino al cielo; —

14. cioè, essi dovevano essere impediti di cercare rifugio nella torre invece che nella giustizia; poichè gli abissi non avrebbero generato diluvio contro di loro, se essi si fossero rifugiati sulle alture; ma l'iniquità li annegò e la penitenza li salvò, ossia, la giustificazione li serbò in vita, —

15. come (anche) per disperderli, fu impedita la torre terrena e il preparativo temporaneo e il luogo di rifugio dalla tribolazione, (così) il Redentore da parte sua diede loro una torre la quale conduce e solleva in alto, e il frutto di un albero che è medicina di vita.

16. « Tu sei una pietra »: quella pietra che egli inalzò affinchè Satana urtasse contro di essa.

17. Satana voleva invece contrapporla dinanzi al nostro Signore, affinchè vi urtasse contro, quando egli (Pietro) disse: « Che ciò sia lontano da te, o Signore! » (MATT. 16,22).

18. Noi già non sapevamo se Satana aveva pensato così; (ma) colui che (ciò) sapeva, ce lo ha rivelato con quello che egli disse: « Va indietro, Satana; tu mi sei di ostacolo » (MATT. 16.23 b).

19. Egli la prese e la scagliò dietro di sè, affinchè i seguaci di quello (Satana) vi urtassero contro, poichè « tutti si ritrassero e furono stramazzati a terra » (IOH. 18,6).

20. E quando è detto: « Dite a nessuno riguardo a me che io sono il Cristo » (MATT. 16,20) (vuole dire questo): « rivelate la verità intorno a me non solo con le parole, ma anche con gli atti e le opere buone,

21. così, come egli ordinò loro, mentre essi discendevano da quella montagna, (quando) egli disse: « badate di non raccontare ad alcuno questa visione che avete veduta, prima che il Figlio dell'uomo sia risuscitato dai morti. (MATT. 17,9)

22. E poichè egli disse: « Ecco, noi saliamo a Gerusalemme, e sarà compiuto tutto quello che è stato già scritto riguardo a me, che il Figlio dell'uomo ascenderà sulla croce e morirà ecc. » (MATT. 16,21),

23. impegnò Satana di nuovo una lotta contro il nostro Signore per bocca di Simone, il capo della Chiesa, come (una volta per mezzo di) Eva (quando) egli disse: « che ciò sia lungi da te, o Signore » (MATT. 16,22).

24. Egli disse a lui: « va indietro, Satana » (MATT. 16,23). Non hai tu appreso per qual fine io sono venuto?

25. ma invero, come io mi feci fanciullo e fui posto in una culla e (con ciò) ho fatto esultare i vivi, così io debbo anche discendere nell'inferno e consolare i morti, (discendere) a quei giusti che da secoli hanno aderito a me e sperarono di vedermi. »

26. Egli disse: « I profeti e i re e i giusti desiderarono (MATT. 13,17) Abramo desiderò di vedere il mio giorno (IOH. 8,56); io discenderò lo vedrò.

27. Ma chi è colui che non vuole che io ascenda sulla croce, e redima le creature, se non Satana solo?

28. Così « va indietro da me! poichè tu non pensi ciò che è di Dio, ma ciò che è dell'uomo » (MATT. 16,23).

29. Essi erano ancora pescatori e rozzi e le loro orecchie non erano abituate al linguaggio dei Profeti.

L'attenzione di A. Harnack fu specialmente attirata dal modo con cui in questa pericope del commentario Efremiano è allegato il testo di MATT. 16, 17 nel n° 7 (v. qui sopra). L'Harnack (*Zeitschrift für Kirchengeschichte* IV, 1880, pp. 471-505) non esitò a concludere che Efrem aveva letto nel suo Diatessaron (poichè l'esegeta siriaco, come diremo più innanzi, usò certamente un Diatessaron, non i Vangeli distinti) il testo di MATT. 16,18 in questa forma: *Beatus es, Simon. Et portae inferi te non vincent, Tu es petra.* Per conseguenza, lo stesso critico ne deduceva che le parole tradizionali relative alla fabbrica della Chiesa (*...et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam*) erano estranee al testo usato da Taziano (2° secolo) per il suo Diatessaron, dal quale deriva il Diatessaron comunemente usato nella Siria durante il sec. IV su cui Efrem condusse il suo Commentario. Altra conclusione dell'Harnack era questa: che là dove il testo tradizionale legge: *et portae inferi non vincent eam,* il testo di Efrem (Diatessaron) aveva: *et portae inferi te non vincent:* ossia, la promessa di intangibilità sarebbe stata originariamente rivolta non alla Chiesa, ma personalmente Pietro.

Questa ultima conclusione venne da Harnack stesso ribadita in un secondo e recente lavoro (*Der Spruch über Petrus als den Felsen der Kirche.* MATT. 16, 17 f. in: *Sitzungsber. d. kgl. preuss, Akad. der Wiss. phil. - hist. Kl.* XXXII, 1918), dove si afferma che il senso della espressione πύλαι Ἅιδου non è altro che quello di: « regno dei morti »; onde la frase *portae inferi* va intesa come sinonima di « morte ». Le parole di Cristo conterrebbero adunque nient'altro che la promessa di immortalità fatta a Pietro personalmente; così che, eliminato l'inciso sulla edificazione della Chiesa, considerato come aggiunta non originaria, si fisserebbe la forma genuina del testo evangelico usato da Taziano pel suo Diatessaron in questa forma: Κἀγὼ δέ σοι λέγω, ὅτι σὺ εἶ Κηφᾶς καὶ πύλαι Ἅιδου οὐ κατισχυσουσίν σου. δώσω σοι κτλ.

La teoria era apparsa insostenibile già a TEODORO ZAHN il quale nel suo lavoro *Tatians Diatessaron* (1881; *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur,* I, p. 163 s.) e poco dopo in un supplemento sopra *Der Evangelienkommentar des Theophilus von Antiochien* (1883), p. 290, sosteneva contro l'Harnack, che nel tratto sopra citato del Commentario di Efrem, il testo evangelico veniva allegato in forma raccorciata e stilizzata, cosa non rara nel Commentario stesso, e che quindi non se ne poteva trarre nessuna conseguenza negativa sulla genuinità dell'inciso relativo alla edificazione della Chiesa.

A rincalzare la tesi tradizionale, l'Euringer aggiunge contro Harnack le osservazioni e gli argomenti che qui ora verremo esponendo. La sua tesi fondamentale è quella stessa difesa da Zahn: che nel Comm. non si cita letteralmente il testo Evangelico e che quindi quelle parole che

quivi non figurano vanno supposte come esistenti nel testo del Diatessaron usato da Efrem.

Seguiamo ora passo passo l'indagine dell'Euringer.

Egli porta la nostra attenzione sulla pericope sopra citata del Commentario, e così ragiona:

a) I versi 1-5 sono privi d'importanza pel nostro proposito.

b) Il verso 6 ha soltanto una importanza secondaria.

c) Il v. 7 è quello che contiene gli elementi di tutta la nostra controversia e sul quale dev'essere rivolta la nostra attenzione.

d) I versi 8-15, che lo seguono immediatamente, vanno attentamente considerati, perchè il loro contenuto non è altro che una esegesi del testo Evangelico allegato esplicitamente *e in parte presupposto* nel v. 7. L'esegesi si svolge su questi spunti: 1° Ciò che Dio fabbrica, l'uomo non lo può abbattere; 2° ciò che Dio abbatte, l'uomo non lo può ricostruire; e si adducono come esempi: Sennacherib (IV *Reg.* 18,16-19,37; Nicanore (I *Macab.* 7, 26-50; II *Macab.* 14,31-15,38; Jericho distrutta da Giosuè e imprecata dallo stesso (*Ios.* 6,26) e voluta ricostruire da Acab (III *Reg.* 16,34; Cfr. III *Reg.* 21,19 e 22,38). Dopo questi esempi addotti nei vv. 8-11, il nostro esegeta siriaco (ossia il suo epitomatore, poichè s'è già detto che questo Commentario ci è giunto in forma abbreviata) viene a parlare nel v. 12 della Chiesa come fabbrica di Dio, con queste parole (v. sopra): *12. E quando egli edificò la sua Chiesa, vi fu inalzata una torre, le cui fondamenta sono sufficienti per* (sostenere) *tutto quello che sopra di lei sarà edificato.* Ognuno può vedere che questo spunto esegetico presuppone, secondo ogni verisimiglianza, come presente dinanzi agli occhi dell'esegeta un testo nel quale sia fatto parola della fabbrica della Chiesa; diversamente il Commentario non avrebbe alcuna ragione di esistere in questa forma e con questo sviluppo; in altri termini: un dato sviluppo suppone logicamente un analogo tema.

e) I versi 13-15 contengono un paragone fra la Chiesa e il Paradiso terrestre, collocato *sopra le alture.* Questo paragone a dir vero non resulta chiaro a prima vista per chi legge quei versi del nostro Commentario (v. sopra), perchè vi si parla del diluvio, della torre babelica in contrapposto con *un altro luogo di rifugio posto sulle alture*: quest'altro luogo è poi messo a parallelo con la Chiesa. Ora, quel luogo di (vero) rifugio collocato sulle alture, nel quale gli uomini avrebbero trovato scampo dal diluvio piuttostochè sulla torre, di cui Dio impedì il compimento mediante la confusione delle lingue, (v. 13) *è appunto il paradiso terrestre.* Questa constatazione, osserva l'Euringer non può soggiacere al menomo dubbio, qnalora si osservi nelle altre opere autentiche di S. Efrem il suo modo particolare di rappresentare il paradiso terrestre e la sua nterpretazione mistica di esso. E qui l'Euringer cita specialmente due scritti di S. Efrem: gli inni sul Paradiso, specialmente

il primo (*S. Ephremi opera,* Romae 1884, vol. IV. p. 563 ss.) e il di lui Commentario al Genesi (*ibid.* vol. IV). Secondo questi luoghi resulta che S. Efrem rappresenta il Paradiso terrestre con una cornice topografica e tipologica, la quale conduce direttamente al parallelo mistico con la Chiesa, e trova perfetto riscontro con il contenuto esegetico dei versi 13-15 del nostro Commentario. Il Paradiso terr. secondo Sant'Efrem è collocato sopra i monti (*sulle alture,* v. 14) i quali cingono un disco terrestre bagnato all'intorno dall'oceano, e tanto si elevano, che le acque del diluvio « possono soltanto baciare le rocce dei monti paradisiaci, » mentre quelle acque sommergono tutte le altre cime più alte. (Si veda anche: C. Eirainer, *Der hl. Ephräm der Syrer, eine dogmengeschichtliche Abhandlung,* Kempten, 1889, p. 34 e 41). Per mezzo di questo Paradiso terrestre – secondo S. Efrem – si trova la via che conduce al Paradiso celeste, sempre più alto, all'abitazione di Dio. Nell'abisso invece divampa il fuoco dell'inferno. Dopo la cacciata dal Paradiso terr. (sempre secondo il pensiero efremiano) gli uomini erano destinati ad abitare ancora lungamente nelle vicinanze di esso, in luogo cioè ancora sicuro; Caino invece e i suoi discendenti vollero inoltrarsi al basso nelle pianure della terra di Nud. Così anche i discendenti del patriarca Seth, contro il desiderio del loro capo stipite, che li voleva fissi sui luoghi alti, adiacenze del paradiso vietato, scesero nelle piane e si mescolarono con i Camiti, contro il divieto del patriarca, e ne sposarono le figlie « figlie degli uomini. » Pertanto furono, insieme con i Camiti, sommersi nelle acque del diluvio; mentre invece, se i Sethiti non avessero abbandonato le loro dimore elevate, o almeno vi avessero cercato rifugio in tempo opportuno, le acque del diluvio non li avrebbero raggiunti e travolti (si veda il v. 14 del nostro Commentario, qui sopra). Così fu che sfuggì al diluvio soltanto Noè coi suoi pochi eletti.

Questa rappresentazione efremiana trova il suo più ovvio riscontro nei versi 13-15 del nostro Commentario, nel quale le deduzioni delle premesse tipologiche contenute nel pensiero dell'esegeta siriaco, vengono espresse nella loro piena efficienza con l'occasione di un testo evangelico il quale si presta a questa esposizione mistica.

f) Quali sono queste premesse tipologiche contenute nel pensiero di Efrem? Esse si riducono a due antitesi: 1° il paradiso terrestre viene rappresentato come via del cielo e stazione di rifugio contro le acque del diluvio, e come tale il paradiso viene contrapposto a quella torre (di Babel), che gli uomini contro il volere di Dio e quasi a suo dispetto pretendevano di costruirsi come luogo di scampo. Questa prima antitesi contiene in germe l'altra antitesi: la Chiesa è una nuova costruzione divina (*torre;* v. verso 12 del Comm.) equiparata con la giustizia, la quale torre viene *sostituita* al paradiso terrestre e a quello *contrapposta,* così come (in senso contrario) gli uomini avevano preteso di *sostituire* al paradiso terrestre stesso la loro torre, costruzione labile e caduca, perchè

contraria al volere divino. Vengono così messe a confronto due economie di salute: quella divina e quella umana.

Tutto questo sviluppo ideologico non si spiega se non supponendo che Efrem avesse ben chiaro ed esplicito dinanzi agli occhi il verso di Matt. 16,18 nella sua forma integrale e tradizionale:... *tu sei Pietro, e sopra questa pietra fabbricherò la mia Chiesa.* Nel concetto di Efrem questa nuova pietra è il fondamento del nuovo paradiso terrestre (Chiesa) come i monti erano base dell'antico. Si deve quindi riconoscere che Efrem aveva nel suo Diatessaron quel comma evangelico nella sua forma tradizionale, e che in tale forma appunto esso risale al Diatessaron di Taziano e alla prima redazione dei Sinottici.

g) Oltre a tutto questo, bisogna pure osservare che il Commentario che noi abbiamo dinanzi e che ci è pervenuto in armeno, non è veramente il testo di Efrem, ma una epitome di quello. Il carattere di testo abbreviato emerge ad ogni passo; nella pericope da noi sopra riportata ve n'è una traccia singolarissima e che sorprende il lettore al primo incontro. Non si tratta dello stato di incompletezza che si riscontra in certi versi monchi e manifestamente ridotti a pochissime parole, come è per es. il verso 10, e come sono in genere i versi 8-11, dove gli esempi addotti a scopo esegetico dovevano essere in origine molto più sviluppati: si tratta piuttosto di una *palese incoerenza* derivante dalla soppressione di un elemento necessario. Si osservi infatti: nel verso 15 ricorrono queste parole... *(così) il Redentore da parte sua diede loro una torre la quale conduce e solleva in alto, e il frutto di un albero che è medicina di vita.* Il concetto dell'albero è una sorpresa, non essendovi alcun elemento nel tratto precedente, con cui questo particolare trovi il suo naturale collegamento. Quando si pensa che tutto in questa esegesi procede per via di antitesi, si comprende subito che anche *l'albero* deve essere un termine antitetico opposto a un altro termine che doveva figurare nel verso 14, là dove si accenna (in modo anche qui non solo sommario, ma addirittura mutilo) al Paradiso terrestre. Come nel Par. terr. vi fu un *albero che diventò veleno di morte,* così nel nuovo Paradiso terr. (ossia la Chiesa) v'è *un nuovo albero (la Croce) che è medicina di vita.* Questa constatazione, mentre ci rivela la cagione per cui il tratto sul Paradiso terr. è rimasto in questa pericope presso che inintelligibile (tanto che per farcene un'idea chiara abbiamo dovuto attingere ad altre opere efremiane) ci mette pure in guardia sul valore della testimonianza che la critica neotestamentaria può desumere da questo documento, intorno alla natura del Diatessaron efremiano.

h) Un altro particolare che contradice a una delle affermazioni di Harnack, concernente il significato da darsi alla frase πύλαι Ἅιδου *portae inferi,* è messo in rilievo dall'Euringer con l'argomentazione seguente: Nel Commentario si adduce come termine parallelo delle *portae inferi* l'espressione biblica *fontes abyssi magnae* (*Gen.* 7,11). La rappresenta-

zione parallelistica e antitetica è quindi ancora palese: i *fontes abyssi* invano tentarono irrompere contro le rocce ove sorgeva il Paradiso terrestre; così le *portae inferi* invano tenteranno irrompere contro il nuovo Paradiso terrestre, la Chiesa, per travolgerla. Cade quindi l'arbitraria interpretazione che lo Harnack vorrebbe dare alla frase πύλαι Ἅιδου prendendola come sinonima di « morte » per dedurne che Cristo non voleva dire altro se non che Pietro non avrebbe gustato la morte. Ciò, oltre che contrario a tutta la tradizione, è anche in manifesta opposizione con la più ovvia maniera di interpretazione applicata al contesto del nostro Commentario. E che Efrem volesse di proposito istituire un paragone antitetico nei termini ora detti, lo si deduce anche dal fatto, rilevato pure da Euringer, che mentre in *Gen.* 7,11 si adducono *due* cause del diluvio, cioè: *fontes abyssi* e *cataractae caeli*, nel nostro Commentario la seconda è omessa, allo scopo evidente (a meno che trattisi di mutilazione dell'epitomatore) di adattare con precisione simmetrica il paragone fra gli *abyssi* e le *portae inferi*. Ciò posto risulta anche arbitraria la supposizione, pure dell'Harnack, che la promessa di intangibilità sia stata originariamente rivolta *personalmente a Pietro:* anche se nel Diatessaron di Efrem (e di Taziano) il testo avesse presentato realmente la variante ... *et portae inferi te non vincent,* come suona nel nostro Commentario, si dovrebbe pur sempre intendere come promessa rivolta a Pietro quale fondamento della Chiesa (pietra), non come a persona pura e semplice a cui sia promessa l'immortalità.

Del resto l'Harnack aveva sentito la debolezza della sua conclusione già nel suo primo studio del 1881 (*Zeitschr. f. Kirchengesch.* sopra citata, p. 484 s.), poichè già quivi egli riconosceva che nel Commentario si parla in realtà della fabbrica della Chiesa, ma il modo con cui se ne parla dimostra che Efrem in questo non era necessariamente determinato e ispirato dal testo evangelico che gli stava dinanzi. E soggiungeva che: « apparentemente gli stava dinanzi una reminiscenza desunta da un altro testo, ma egli non si curò neppure di esprimerne il suono letterale. » L'Harnack in altre parole riconosceva già d'allora che l'inciso relativo alla fabbrica della Chiesa, era dinanzi alla mente dell'esegeta siriaco, ma pure ritiene che sicuramente egli non lo leggeva nel suo *Diatessaron*. D'onde adunque gli veniva questa reminiscenza? Non dal Diatessaron, risponde Harnack, ma da un testo evangelico di Matteo *distinto* e isolato (getrennt). Più manifestamente nel suo studio posteriore (1918) l'Harnack cerca di soccorrere al lato debole della sua esegesi (*Sitzungsberichte* etc. v. sopra) ripetendo ancora una volta che: certamente S. Efrem dimostra in questo suo Commentario di conoscere il testo Matt. 16, 18 nella sua forma tradizionale (con l'inciso della costruzione della Chiesa), e si potrebbe supporre che nel Diatessaron di Efrem e di Taziano quell'inciso esistesse, con la sola variante οὐ κατισχύσουσίν σου (*te non vincent*) in luogo del tradizionale οὐ κατισχύσουσιν

αὐτῆς (*non vincent eam*); ma, soggiunge, ribadendo la sua veduta prediletta, è più probabile che tutto quell'inciso mancasse nel testo di Taziano (Diatessaron) e quindi nel Diat. usato da S. Efrem.

L'Euringer termina questa prima parte del suo studio osservando che per ammettere nel testo del Diatessaron di Efrem la mancanza delle parole *.....e su questa pietra fabbricherò la mia Chiesa,* non c'è che un espediente, ed è di eliminare come interpolati i versi 8-15 del Commentario (nei quali l'esegesi *presuppone* necessariamente, come s'è dimostrato, quelle parole del testo evangelico): ma a tale espediente, molto sbrigativo ma niente critico, non ha osato appigliarsi neppure Harnack. Accenna l'Euringer ancora e quasi di passaggio ad un argomento che si sarebbe potuto sviluppare con maggiori particolari e che noi ci ingegneremo di rendere, riproducendolo, più perspicuo e più persuasivo, senza pretendere per nulla di correggere il tedesco al nostro valoroso critico. Ecco dunque: Nel rimanente della pericope del nostro Commentario, cioè nei versi 16-29, che non per nulla furono riportati, l'esegeta siriaco sviluppa un nuovo tema che, considerato nei suoi rapporti intimi con quanto precede, viene a ribadire esso pure l'esigenza del comma *..... e su questa pietra* etc. come presente dinanzi agli occhi e dinanzi alla mente del Commentatore: cioè il tema della *pietra d'inciampo.* Il tema è svolto in questi termini: *la pietra che doveva servire di base per l'edificio della Chiesa fu per un momento una pietra d'inciampo per il fondatore stesso, G. Cristo: il quale allora non esitò a scagliare questa stessa pietra lungi da sè in modo che diventasse inciampo non a lui, ma al diavolo che aveva ordito l'insidia. E ciò fu quando Pietro disse a Gesù: che ciò sia lungi da te! quasi a impedire la passione e la morte del Redentore e a interdire l'adempimento delle profezie e dei consigli eterni di Dio. Ma il Redentore consapevole di tutto per quella virtù divina che manifestò nella Trasfigurazione con divieto ai discepoli di divulgarla, si oppose alle corte vedute di Pietro, richiamò l'apostolo all'altezza della sua missione, riabilitò la pietra che doveva, nonostante tutto, essere il fondamento dell'edifizio della sua Chiesa, nuovo Paradiso terrestre.* Ecco come anche questa ulteriore esposizione esegetica, che nel contesto attuale del Commentario epitomato appare quasi staccata dai precedenti versi, viene a fondervisi con mirabile armonia, dimostrando ancora una volta che Efrem aveva davanti a sè nel suo Diatessaron il verso Matt. 16, 18 nella sua integrità.

Nella seconda parte dal suo studio l'Euringer allarga il campo della sua indagine, ricercando attraverso le opere autentiche di S. Efrem stesso e di Afraate (di poco anteriore: età di Costantino Imp.), le citazioni di Matt. 16, 18, ed esaminando se queste citazioni recano tutto o parte il comma: *..... e su questa pietra* etc. per concludere che questo comma *esisteva realmente nel testo del Diatessaron siriaco e quindi in quello tazianeo.*

Ma perchè questa ricerca possa recare nuovo appoggio alla tesi antiharnackiana, bisogna mettere in sodo due fatti filologici di importanza capitale: cioè 1° che Efrem e Afraate hanno usato costantemente per le citazioni evangeliche il testo del *Diatessaron*, non i Vangeli distinti (*getrennten Evangelien*, secondo la terminologia tedesca); 2° che nei luoghi in cui è citato Matt. 16, 18 e che possono servire di conferma della nostra tesi, la citazione *deriva indubitabilmente* dal Diatessaron stesso.

È noto che al tempo di Afraate e di Efrem, e anche in seguito, nella Siria, Palestina, Persia, e Cipro, nelle regioni caucasiche e in altri paesi dell'Iran cristiano, era invalsa con assoluta preponderanza la diffusione dell'armonia dei quattro Evangeli (Diatessaron) composta da Taziano a mezzo circa il 2° secolo e voltata in tutte le lingue di quei paesi, in luogo dei Vangeli distinti. Nella Didascalia, nella Catechesi, nell'Omiletica, nella redazione degli *Acta Martyrum*, le citazioni evangeliche derivano, fino a tutto il VI secolo dal testo tazianeo, il quale necessariamente nelle versioni siriache e derivanti da questa, rappresentava non il testo della Pesito (Syr pes), ma una delle più antiche versioni bibbliche siriache, che sarebbero come presso di noi le antiche versioni pregeronimiane (itala, afra, gallica) in confronto della Volgata geronimiana. Quando la siriaca *Pesito* prese il sopravvento sulle antiche versioni, allora andò man mano cessando il dominio del Diatessaron per dar luogo ai Vangeli distinti. Sappiamo pure che alcuni Padri videro di mal occhio il predominio del Diatessaron, e si adoperarono a tutt'uomo per restringerlo ed annullarlo, combattendolo nelle circoscrizioni ecclesiastiche da loro dipendenti: così Teodoreto vescovo di Ciro presso Antiochia (393-458) mise al bando della sua Diocesi il Diatessaron e ne sequestrò oltre dugento esemplari! I motivi di questa ostilità vanno ricercati nel fatto che Taziano aveva aderito a una setta gnostica e che nel Diatessaron erano soppresse le genealogie di Cristo (almeno nella struttura originaria di esso, poichè nei manoscritti superstiti del Diatessaron copto-arabico si trova a questo proposito una tradizione oscillante: alcuni manoscritti hanno le genealogie, altri ne sono privi).

Comunque ciò sia, sta il fatto che l'età di Afraate e di Efrem (4° secolo) era nella Siria l'epoca del maggiore e indiscusso predominio del Diatessaron.

Lo studio critico di *tutte* le citazioni evangeliche contenute nelle 23 Omelie *(Demonstrationes)* siriache di Afraate (pubblicate da ANTONELLI in numero di 19 nel 1756 in testo armeno-latino, ripubblicate in numero di 23 in testo originale siriaco da WRIGHT, Londra, 1869) fu compiuto da PARISOT *(Patrologia Syriaca* I. 1, Parisiis 1894, p. XLV), da T. ZAHN *(Tatians Diatessaron;* in *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur* I, 1881) e

da BURKITT (*S. Ephraims quotations from the Gospel;* in: *Texts and studies* VII, 2, Cambridge 1901; idem: *Evangelion da-Mepharreshe* II. Cambridge, 1904). Questi medesimi studiosi hanno preso in esame nelle opere suddette anche *tutte* le citazioni evangeliche contenute nelle opere di S. Efrem riconosciute come autentiche.

a) riguardo ad Afraate: secondo il Parisot vi sarebbero tracce di citazioni di vangeli distinti nell'Om. 6, 12 (IOH. 3. 34 ss.); inoltre Afraate dimostra di conoscere le genealogie di Cristo, che come s'è detto erano soppresse nel Diat. Secondo Burkitt, Afraate tradirebbe l'uso dei vangeli distinti nell'om. 14, § 47. Ma Euringer non riconosce fondata l'esegesi di Parisot-Burkitt per i passi citati. Le ragioni da lui portate per dimostrare che anche in quei luoghi, come sempre altrove, Afraate dipende dal Diatessaron (riguardo alle genealogie si ricordi ciò che s'è detto poco sopra) mi sembrano serie e convincenti. Si può ritenere che Afraate non usò altro testo evangelico fuori del suo Diatessaron.

Ciò posto, l'Euringer richiama l'attenzione nostra sopra una citazione del Vangelo (MATT. 16, 18) e precisamente del comma in questione, contenuta nella Om. 7 *(de paenitentibus)* al § 15, dove Afraate così si esprime: *Sebbene Simone, il capo dei discepoli, aveva negato di avere mai veduto il Cristo... tuttavia il Signore, dopo che quegli si pentì ed ebbe versate molte lacrime, lo accolse nuovamente e lo chiamò fondamento e pietra (della) edificazione della Chiesa.*

La citazione è riferita memoriter e in una forma sommaria, ma contiene tanto che basti a dimostrare che nel suo Diatessaron, Afraate leggeva le parole.... *e su questa pietra* etc.

Alla analoga questione posta per Efrem, cioè: secondo quale testo abbia questi citato il Vangelo negli altri suoi scritti autentici, l'Euringer crede poter rispondere nel medesimo senso che per Afraate: cioè che Efrem usa costantemente il Diatessaron, e ciò dopo minuzioso esame di tutti quei passi nei quali altri critici (WOODS, *An examination of the N. T. quotations of Ephrem Syrus;* in: *Studia biblica et ecclesiastica,* III. pp. 105-138, Oxford, 1891; SCHÄFERS, *Evangelienzitate in Ephräms des Syrers Kommentar zu den paulinischen Schriften,* Freiburg i. B. 1917; id: *Eine altsyrische antimarkionitische Erklärung von Parabeln des Herrn und zwei andere altsyrische Abhandlungen zu Texten des Evangelium. Mit Beiträgen zu Tatians Diatessaron und Markions Neuem Testament;* in: *Neutestamentliche Abhandlungen* VI, 1-2 Münster 1917; a cui aggiungansi il BURKITT e lo ZAHN nelle opere loro sopra citate) tendono a riscontrare le tracce di un parziale uso dei Vangeli separati.

Anzitutto l'Euringer osserva che prima di innoltrarsi in questa così delicata ricerca, bisogna farsi un criterio ben fondato per la necessaria selezione degli scritti efremiani autentici da quelli falsamente o dub-

biamente attribuiti al grande omileta siriaco. Così l'Euringer dopo il Bickell può *a priori* respingere i resultati ottenuti dal Woods, secondo cui Efrem dipenderebbe nelle sue citazioni dalla Pesito in modo prevalente, anzichè dal Diatessaron. Giustamente Euringer dichiara inconsistente e inamissibile questa conclusione, perchè essa riposa sopra un fondamentale errore di metodo; non essendosi il Woods preoccupato di separare il genuino dallo spurio nella produzione efremiana da lui controllata, si ha ogni motivo di dubitare che la sua impressione (meglio che conclusione) derivi in massima parte dall'analisi di opere spurie o di dubbia origine.

Sulle tracce del BICKELL *(Carmina Nisibena)* l'Euringer stabilisce un criterio di autenticità (Echtheitskanon) che consiste nell'accogliere come autentici *solo quegli scritti di Efrem che sono a lui con sicurezza attribuiti da almeno un manoscritto siriaco anteriore all'invasione mussulmana, cioè, al più tardi, del VI secolo.* Sulla base di questo criterio si ammettono come autentiche al massimo 36 opere efremiane: in queste incontriamo in tutto 55 citazioni evangeliche. L'esame va quindi ristretto in questi termini: a controllare queste 55 citazioni una per una e verificare se derivano dalla Pesito o dal Diatessaron. La risposta fu data già in forma complessiva da Bickell, il quale riconobbe il Diatessaron come unica fonte delle dette citazioni. Alla stessa conclusione arrivò pure Schäfers.

L'Euringer rifà l'esame per conto suo, affine di ponderare le affermazioni in senso contrario messe avanti da Zahn e da Burkitt, i quali invece trovano tracce dei Vangeli separati. Non è il caso di seguire passo passo l'E. nella sua ricerca: ciò si potrà fare di proposito in questa nostra rivista per opera di qualche studioso specialista, in modo esauriente. Fermiamo soltanto l'attenzione ancora per breve tratto su quelle citazioni Efremiane che contengono il nostro passo di MATT. 16, 18. e vediamo che cosa esse ci possono offrire in appoggio della nostra tesi.

Ammesso come fatto indiscutibile che la fonte di Efrem per le citazioni evangeliche sia costantemente il Diatessaron, se ne conclude che se Efrem cita MATT. 16, 18 nella forma tradizionale, col comma della edificazione della Chiesa, questo comma non può derivare che dal Diatessaron stesso.

Ora questa citazione s'incontra nei luoghi seguenti degli scritti efremiani di sicura autenticità:

a) In un Inno acrostico *de Paradiso* contenuto in un Cod. Syr. 14571 del British Museum (Cfr. ediz. di LAMY, *Ephraemi opp.* IV. 673; ed. OVERBECK, p. 352), là dove il testo suona così:

Prendete un tesoro di consolazione dalla parola del nostro Signore, che egli ha pronunziato riguardo alla Chiesa: « Le spranghe (sir. mochlé) *dell'inferno non valgono a sopraffarla. » Poichè essa è tanto più*

forte dell'inferno, quale fra i mortali potrebbe incuterle spavento? Benedetto sia colui che la rese grande e che sempre la sottomette a prova affinchè essa diventi più grande ancora!

Si dirà che questo passo non ha molta importanza per noi, perchè non contiene il comma in questione. Ma si osservi: una delle conclusioni dedotte dall'Harnack era questa: che secondo il testo evangelico MATT. 16, 18 del Commentario (V. sopra) la promessa di invincibilità sarebbe rivolta non alla Chiesa, ma a Pietro. Se il comma ..... *e su questa pietra* etc. fosse, come pretende Harnack, estraneo al Diatessaron, allora si comprende che la frase non potrebbe essere che: *et portae inferi te non vincent.* Invece nel passo ora citato di Efrem, la promessa di invincibilità è rivolta non a Pietro, come nel Commentario, ma alla Chiesa. È quindi chiaro che Efrem non poteva leggere queste parole nel suo Diatessaron se non nel caso che fossero logicamente precedute dal comma: ..... *e su questa pietra* etc. riferito alla costruzione della Chiesa.

b) Troviamo citazioni di MATT. 16, 18 in tre frammenti efremiani (di autenticità riconosciuta anche da Burkitt, Resch e dallo stesso Harnack) conservatici in una *Catena Patrum* elaborata nel sec. IX (a. d. 851 — 861) da un monaco edesseno di nome Severo. Questa *Catena Severi* contiene escerti di Padri siriaci e greci intorno ai libri protocanonici dell'A. T.; essa ha sfruttato largamente i Commentari esegetici di S. Efrem, e ci ha conservato così una parte di questi Commentari, i quali ad eccezione di quelli *in Genesim* e *in Exodum* (tramandatici dal solo cod. Vat. syr. 110, saec. VI) sono andati perduti. La *Catena Severi* ci è conservata in due mss., Cod. Vat. syr. 103 saec. IX e cod. syr. add. 12144 (a. d. 1801) del British Museum. Fra gli escerti efremiani in essa conservati troviamo tre citazioni di MATT. 16, 18, che nel loro contesto suonano così:

1° (Ediz. LAMY, II, 185) Comm. in Isaiam 62. 2: « *E tu* (Sion) *sarai chiamata con un nome nuovo* » *cioè Santa Chiesa,* (nome) *che* (ti) *sarà imposto dalla bocca del Signore, come è detto:* « *Su questa pietra io costruirò la mia Chiesa e le spranghe* (sir. mochlé) *dell'inferno non la sopraffaranno.* »

2° (LAMY, II, 155) Comm. in Is. 54, 17:

« *Nessun'arma apprestata contro di te* (riferito a Sion) *colpirà nel segno,* » *ciò vuol dire: La potenza di nessun regno che si avanzi contro di te raggiungerà il segno; poichè* « *le spranghe dell'inferno non ti sopraffaranno.* »

3° (Ediz. Romana IV. 166 D). Comm. in Ezech. 1. 8,9.

« *Una mano di uomo era sotto le loro ali* » (dei Cherubini); *cioè: la sua destra* (di Cristo) *regge il fondamento della Chiesa.....* « *E in cospetto di lui essi giunsero* » *cioè: in cospetto di lui sta la Chiesa* « *e le spranghe dell'inferno non la sopraffanno.* »

L'Harnack e il Resch (*Texte u. Unters.* X, 2, 1891, p. 194-5) non

tentano di mettere in dubbio l'autenticità di questi passi, nè di sostenere che la citazione evangelica in essi contenuta possa derivare dai Vangeli *separati* anzichè dal Diatessaron. Invece si attaccano al 2° di questi tre *scholia*, dove la citazione suona: *le spranghe* etc. *non ti sopraffaranno*: quel pronome di 2ª persona fornisce loro una conferma della tesi che la promessa era originariamente rivolta a Pietro, non alla Chiesa, e che quindi il comma della costruzione di questa non è originario. Ma chi non vede la debolezza di questo argomento? Si osservi infatti: Prima di tutto la citazione in questo *scholion* è evidentemente e volutamente abbreviata, quindi non può essere addotta come base per la ricostruzione letteralmente precisa di un testo. Invece può benissimo servire di appoggio alla tesi nostra, inquantochè questa citazione presuppone il rapporto antitetico fra Sion e la Chiesa, rapporto espresso in tutta la sua pienezza nello *scholion* precedente, dove la citazione del comma: ..... *e su questa pietra* etc. apparisce letteralmente precisa e con la forza d'una testimonianza indiscutibile della presenza del comma famoso nel Diatessaron siriaco e quindi in quello tazianeo. Ancora si osservi: l'atteggiamento del pensiero nello *scholion* 2° (apostrofe poetica) impedisce di determinare se il pron. di 2ª pers. femm. sia da riferire a Sion od alla Chiesa; ammettendo nell'espressione poetica un rapido trapasso ideale, nulla impedisce che questo pronome sia riferibile non a Sion, ma alla Chiesa, la quale sta dinanzi alla mente del poeta-esegeta siriaco come secondo termine antitetico contrapposto a Sion.

Una testimonianza, che l'Euringer pone per ultima perchè la sua autenticità è garantita soltanto da un manoscr. siriaco dell'8° (o 9°) secolo, è offerta dalla citazione di MATT. 16, 18 contenuta in un Inno efremiano *de Simone Petro* (ed. LAMY, IV, p. 681 s.):

« *Beato sei tu, Simone* » *però che sopra di te è fabbricata la Chiesa, la nobile sposa della Luce, alla quale il Figlio di Dio ha promesso che* « *le spranghe dell'inferno non la sopraffaranno.* »

Nel medesimo Inno, alla 7ª strofa ricorre la stessa allusione:

« *Beato sei tu, Cefa* » *però che il Figlio di Dio ti ha messo a fondamento della Chiesa, così che tu sostenga il peso di tutta la creazione, come egli porta quello di tutto l'universo. In forza della virtù della tua confessione sono terminate le contese e gli assalti dei dotti; la sposa ti udiva e teco proclamava che egli è il Figlio di Dio.*

Basta gettare uno sguardo sulle allusioni evangeliche contenute in questi due passi per trarne due conclusioni: 1° che Efrem leggeva nel suo Diatessaron il comma:... *e su questa pietra* etc. 2° che nello stile di Efrem il vezzo della citazione abbreviata e adattata alle movenze del pensiero è cosa abituale e assai frequente.

Dal complesso delle osservazioni fin qui esposte, l'Euringer si crede autorizzato ad affermare con ottimo fondamento che la tesi dello Harnack è priva di ogni verisimiglianza e che il verso MATT. 16, 18 era con-

tenuto nella sua integrità nel Diatessaron siriaco e quindi in quello tazianeo.

A chiarimento di una frase che può destare qualche sorpresa nei passi efremiani sopra allegati, riprodurrò una osservazione critica che Euringer aggiunge a proposito della versione: *spranghe dell'inferno* in luogo dell'altra più comune: *porte dell'inferno. Spranghe* o *porte?* si domanda l'E. Nelle citazioni di MATT. 16, 18 derivate dal Diatessaron è persistente la forma *spranghe d. i.;* invece nelle citazioni manifestamente derivanti dalla versione siriaca *Pesito* si incontra la forma *porte d. i.*

Questo fatto si spiega riportandolo a una lezione originaria del Diatessaron tazianeo il quale in luogo di πύλαι Ἅδου aveva forse la variante μοχλοί Ἅδου passata nel Diatessaron siriaco. Si può anche supporre che la variante sia stata determinata dal fatto che la versione siriaca antica (Diat. sir.) abbia reso con *mochlé* (spranghe, gr. μοχλοί) la voce πύλαι. Il fatto che la frase *spranghe dell'inferno* è caratteristica delle antiche versioni siriache trova conferma nella versione siriaca della *Teofania* e della *Storia Ecclesiastica* di Eusebio; in queste versioni siriache troviamo *spranghe* (mochlé) laddove il testo greco di quegli scritti di Eusebio ha πύλαι.

Si affaccia allora una questione: Come si spiega che nel Commentario armeno al Diat. sopra allegato la citazione di MATT. 16, 18 suona invece: *porte dell'inferno* contrariamente al modo consueto del Diat. sir.? L'Euringer dà una spiegazione che mi pare esauriente: noi abbiamo davanti agli occhi non il testo originale del Commentario, ma una traduzione, anzi una epitome, in armeno. La cosa quindi si spiega riferendola ai gusti del traduttore – epitomatore armeno - il quale trovò incomoda e poco usata la frase genuina del testo siriaco (Diatessaron) e la sostituì con la frase più usitata e più intelligibile nell'ambiente armeno: *porte dell'inferno,* adattando il testo armeno alla lettera del gr. πύλαι Ἅδου. Questa particolarità non può dunque essere invocata come un argomento contrario alla nostra tesi.

S. C.